This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

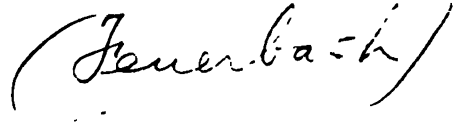
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07022559 8



THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS

Das Weſen

des

Chriſtenthums

von

Ludwig Feuerbach.

Dritte, umgearbeitete und vermehrte Auflage.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1849.

Z.

Ludwig Feuerbach's

sämmtliche Werke.

Siebenter Band.

NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1849.

Das Wesen

des

Christenthums

von

Ludwig Feuerbach.

Dritte, umgearbeitete und vermehrte Auflage.

Leipzig,

Verlag von Otto Wigand.

1849.

Geiſtes und Herzens hin zu ſtellen, nein! in der entgegengeſetzten, in der eben ſo „thörichten“ als „teufliſchen“ Abſicht, es auf ein höheres, allgemeineres Princip zu reduciren — und bin in Folge dieſer ruchloſen Frechheit mit Fug und Recht der Fluch der modernen Chriſten, insbeſondere der Theologen geworden. Ich habe die ſpeculative Philoſophie an ihrer empfindlichſten Stelle, an ihrem eigentlichen Point d'honneur angegriffen, indem ich die ſcheinbare Eintracht, welche ſie zwiſchen ſich und der Religion geſtiftet, unbarmherzig zerſtörte — nachwies, daß ſie, um die Religion mit ſich in Einklang zu bringen, die Religion ihres wahren, weſenhaften Inhalts beraubt; zugleich aber auch die ſogenannte poſitive Philoſophie in ein höchſt fatales Licht geſetzt, indem ich zeigte, daß das Original ihres Götzenbildes der Menſch iſt, daß zur Perſönlichkeit weſentlich Fleiſch und Blut gehört — durch meine extraordinäre Schrift alſo die ordinären Fachphiloſophen gewaltig vor den Kopf geſtoßen. Ich habe mir ferner durch die äußerſt unpolitiſche, leider! aber intellectuell und ſittlich nothwendige Aufklärung, die ich über das dunkle Weſen der Religion gegeben, ſelbſt die Ungnade der Politiker zugezogen — ſowohl der Politiker, welche die Religion als das politiſchſte Mittel zur Unterwerfung und Unterdrückung des Menſchen betrachten, als auch derjenigen, welche die Religion als das politiſch gleichgültigſte Ding anſehen, und daher wohl auf dem Gebiete der Induſtrie und Politik Freunde, aber auf dem Gebiete der Religion ſogar Feinde des Lichts und der Freiheit ſind. Ich habe endlich, und zwar ſchon durch die rückſichtsloſe Sprache, mit welcher ich jedes Ding bei ſeinem wahren Namen nenne, einen entſetzlichen, unverzeihlichen Verſtoß gegen die Etiquette der Zeit gemacht.

Der Ton der „guten Geſellſchaften“, der neutrale, leidenſchaftloſe Ton conventioneller Illuſionen und Unwahrheiten iſt nämlich der herrſchende, der normale Ton der Zeit — der Ton, in welchem nicht etwa nur die eigentlich politiſchen, was ſich von ſelbſt verſteht, ſondern auch die religiöſen und wiſſenſchaftlichen Angelegenheiten, id est Uebel der Zeit behandelt und beſprochen werden müſſen. Schein iſt das Weſen der Zeit — Schein unſre Politik, Schein unſre Sittlichkeit, Schein unſre Religion, Schein unſre Wiſſenſchaft. Wer jetzt die Wahrheit ſagt, der iſt impertinent, „ungeſittet“, wer „ungeſittet“, unſittlich. Wahrheit iſt unſrer Zeit Unſittlichkeit. Sittlich, ja auto-

Vorrede

zur zweiten Auflage.

Die albernen und perfiden Urtheile, welche über dieſe Schrift ſeit ihrer Erſcheinung in der erſten Auflage gefällt wurden, haben mich keineswegs befremdet, denn ich erwartete keine anderen und konnte auch rechtlicher und vernünftiger Weiſe keine anderen erwarten. Ich habe es durch dieſe Schrift mit Gott und Welt verdorben. Ich habe die „ruchloſe Frechheit“ gehabt, ſchon in dem Vorwort auszuſprechen, daß „auch das Chriſtenthum ſeine claſſiſchen Zeiten gehabt habe, und nur das Wahre, das Große, das Claſſiſche würdig ſei, gedacht zu werden, das Unwahre, Kleine, Unclaſſiſche aber vor das Forum der Satyre oder Komik gehöre, daß ich daher um das Chriſtenthum als ein denkwürdiges Object fixiren zu können, von dem diſſoluten, charakterloſen, comfortabeln, belletriſtiſchen, coquetten, epikureiſchen Chriſtenthum der modernen Welt abſtrahirt, mich zurückverſetzt habe in Zeiten, wo die Braut Chriſti noch eine keuſche, unbefleckte Jungfrau war, wo ſie noch nicht in die Dornenkrone ihres himmliſchen Bräutigams die Roſen und Myrten der heidniſchen Venus einflocht, wo ſie zwar arm war an irdiſchen Schätzen, aber überreich und überglücklich im Genuſſe der Geheimniſſe einer übernatürlichen Liebe“. Ich habe alſo die ruchloſe Frechheit gehabt, das von den modernen Scheinchriſten vertuſchte und verläugnete wahre Chriſtenthum aus dem Dunkel der Vergangenheit ans Licht wieder hervorzuziehen, aber nicht in der löblichen und vernünftigen Abſicht, es als das Non plus ultra des menſchlichen

nunft in den Menſchen übergehen, ſind keine wiſſenſchaftlichen Wahrheiten mehr. Wiſſenſchaft iſt weſentlich nur ein unſchädliches, aber auch unnützliches Spielwerkzeug der faulen Vernunft; Wiſſenſchaft iſt nur Beſchäftigung mit für das Leben, für den Menſchen gleichgültigen Dingen, oder, giebt ſie ſich ja mit nicht gleichgültigen Dingen ab, doch eine ſo indifferente, gleichgültige Beſchäftigung, daß darum kein Menſch ſich kümmert. Rathloſigkeit im Kopfe, Thatloſigkeit im Herzen — Wahrheits- und Geſinnungsloſigkeit, kurz Charakterloſigkeit iſt daher jetzt die nothwendige Eigenſchaft eines ächten, recommandabeln, koſchern Gelehrten — wenigſtens eines ſolchen Gelehrten, deſſen Wiſſenſchaft ihn nothwendig in Berührung mit den delicaten Punkten der Zeit bringt. Aber ein Gelehrter von unbeſtechlichem Wahrheitsſinne, von entſchiedenem Charakter, der eben deßwegen den Nagel mit einem Schlage auf den Kopf trifft, der das Uebel bei der Wurzel packt, den Punkt der Kriſis, der Entſcheidung unaufhaltſam herbeiführet — ein ſolcher Gelehrter iſt kein Gelehrter mehr — Gott bewahre! — er iſt ein „Heroſtat" — alſo flugs mit ihm an den Galgen oder doch wenigſtens an den Pranger! Ja, nur an den Pranger; denn der Tod am Galgen iſt den ausdrücklichen Grundſätzen des heutigen „chriſtlichen Staatsrechts" zufolge ein unpolitiſcher und „unchriſtlicher", weil offen ausgeſprochner, unläugbarer Tod, aber der Tod am Pranger, der bürgerliche Tod iſt ein höchſt politiſcher und chriſtlicher, weil hinterliſtiger, heuchleriſcher Tod — Tod, aber ein Tod, der nicht ſcheint Tod zu ſein. Und Schein, purer Schein iſt das Weſen der Zeit in allen nur einigermaßen kitzlichen Punkten.

Kein Wunder alſo, daß die Zeit des ſcheinbaren, des illuſoriſchen, des renommiſtiſchen Chriſtenthums an dem Weſen des Chriſtenthums einen ſolchen Scandal genommen hat. Iſt doch das Chriſtenthum ſo ſehr außer Art geſchlagen und außer Praxis gekommen, daß ſelbſt die officiellen und gelehrten Repräſentanten des Chriſtenthums, die Theologen nicht einmal mehr wiſſen oder wenigſtens wiſſen wollen, was Chriſtenthum iſt. Man vergleiche nur, um ſich hievon mit eignen Augen zu überzeugen, die Vorwürfe, welche mir die Theologen z. B. in Betreff des Glaubens, des Wunders, der Vorſehung, der Nichtigkeit der Welt gemacht, mit den hiſtoriſchen Zeugniſſen, die ich in meiner Schrift, namentlich in dieſer zweiten, eben deßwegen mit Beleg-

ſtellen bedeutend vermehrten Auflage anführe, und man wird erkennen, daß dieſe ihre Vorwürfe nicht mich, ſondern das Chriſtenthum ſelbſt treffen, daß ihre „Indignation“ über meine Schrift nur eine Indignation über den wahren, aber ihrem Sinne gänzlich entfremdeten Inhalt der chriſtlichen Religion iſt. Nein! es iſt kein Wunder, daß in einer Zeit, welche — übrigens offenbar aus Langerweile — den abgelebten, den jetzt ach! ſo kleinlichen Gegenſatz zwiſchen Proteſtantismus und Katholicismus — ein Gegenſatz, über den jüngſt noch der Schuſter und Schneider hinaus war — mit affectirter Leidenſchaftlichkeit wieder angefacht und ſich nicht geſchämt hat, den Hader über die gemiſchten Ehen als eine ernſthafte, hochwichtige Angelegenheit aufzunehmen, eine Schrift, welche auf den Grund hiſtoriſcher Documente beweiſt, daß nicht nur die gemiſchte Ehe, die Ehe zwiſchen Gläubigen und Ungläubigen, ſondern die Ehe überhaupt dem wahren Chriſtenthum widerſpricht, daß der wahre Chriſt — aber iſt es nicht die Pflicht der „chriſtlichen Regierungen“, der chriſtlichen Seelſorger, der chriſtlichen Lehrer, dafür zu ſorgen, daß wir Alle wahre Chriſten ſeien? — keine andere Zeugung kennt, als die Zeugung im heiligen Geiſte, die Bekehrung, die Bevölkerung des Himmels, aber nicht der Erde — nein! es iſt kein Wunder, daß in einer ſolchen Zeit eine ſolche Schrift ein empörender Anachronismus iſt.

Aber eben deßwegen, weil es kein Wunder, ſo hat mich auch das Geſchrei über und gegen meine Schrift im Geringſten nicht aus dem Concept gebracht. Ich habe vielmehr in aller Ruhe meine Schrift noch einmal der ſtrengſten, eben ſowohl hiſtoriſchen als philoſophiſchen Kritik unterworfen, ſie von ihren formellen Mängeln, ſo viel als möglich, gereinigt und mit neuen Entwicklungen, Beleuchtungen und hiſtoriſchen Zeugniſſen — höchſt ſchlagenden, unwiderſprechlichen Zeugniſſen bereichert. Hoffentlich wird man jetzt, wo ich oft Schritt für Schritt den Gedankengang meiner Analyſe mit hiſtoriſchen Belegen unterbreche und unterſtütze, ſich überzeugen, wenn man nicht ſtockblind iſt, und eingeſtehen, wenn auch widerwillig, daß meine Schrift eine getreue, richtige Ueberſetzung der chriſtlichen Religion aus der orientaliſchen Bilderſprache der Phantaſie in gutes, verſtändliches Deutſch iſt. Und weiter will meine Schrift nichts ſein, als eine ſinngetreue Ueberſetzung — bildlos ausgedrückt: eine empiriſch- oder hiſtoriſch-philoſophiſche

nunft in den Menſchen übergehen, ſind keine wiſſenſchaftlichen Wahrheiten mehr. Wiſſenſchaft iſt weſentlich nur ein unſchädliches, aber auch unnützliches Spielwerkzeug der faulen Vernunft; Wiſſenſchaft iſt nur Beſchäftigung mit für das Leben, für den Menſchen gleichgültigen Dingen, oder, giebt ſie ſich ja mit nicht gleichgültigen Dingen ab, doch eine ſo indifferente, gleichgültige Beſchäftigung, daß darum kein Menſch ſich kümmert. Rathloſigkeit im Kopfe, Thatloſigkeit im Herzen — Wahrheits- und Geſinnungsloſigkeit, kurz Charakterloſigkeit iſt daher jetzt die nothwendige Eigenſchaft eines ächten, recommandabeln, koſchern Gelehrten — wenigſtens eines ſolchen Gelehrten, deſſen Wiſſenſchaft ihn nothwendig in Berührung mit den delicaten Punkten der Zeit bringt. Aber ein Gelehrter von unbeſtechlichem Wahrheitsſinne, von entſchiedenem Charakter, der eben deßwegen den Nagel mit einem Schlage auf den Kopf trifft, der das Uebel bei der Wurzel packt, den Punkt der Kriſis, der Entſcheidung unaufhaltſam herbeiführet — ein ſolcher Gelehrter iſt kein Gelehrter mehr — Gott bewahre! — er iſt ein „Heroſtat" — alſo flugs mit ihm an den Galgen oder doch wenigſtens an den Pranger! Ja, nur an den Pranger; denn der Tod am Galgen iſt den ausdrücklichen Grundſätzen des heutigen „chriſtlichen Staatsrechts" zufolge ein unpolitiſcher und „unchriſtlicher", weil offen ausgeſprochner, unläugbarer Tod, aber der Tod am Pranger, der bürgerliche Tod iſt ein höchſt politiſcher und chriſtlicher, weil hinterliſtiger, heuchleriſcher Tod — Tod, aber ein Tod, der nicht ſcheint Tod zu ſein. Und Schein, purer Schein iſt das Weſen der Zeit in allen nur einigermaßen kitzlichen Punkten.

Kein Wunder alſo, daß die Zeit des ſcheinbaren, des illuſoriſchen, des renommiſtiſchen Chriſtenthums an dem Weſen des Chriſtenthums einen ſolchen Scandal genommen hat. Iſt doch das Chriſtenthum ſo ſehr außer Art geſchlagen und außer Praxis gekommen, daß ſelbſt die officiellen und gelehrten Repräſentanten des Chriſtenthums, die Theologen nicht einmal mehr wiſſen oder wenigſtens wiſſen wollen, was Chriſtenthum iſt. Man vergleiche nur, um ſich hievon mit eignen Augen zu überzeugen, die Vorwürfe, welche mir die Theologen z. B. in Betreff des Glaubens, des Wunders, der Vorſehung, der Nichtigkeit der Welt gemacht, mit den hiſtoriſchen Zeugniſſen, die ich in meiner Schrift, namentlich in dieſer zweiten, eben deßwegen mit Beleg-

ſtellen bedeutend vermehrten Auflage anführe, und man wird erkennen, daß dieſe ihre Vorwürfe nicht mich, ſondern das Chriſtenthum ſelbſt treffen, daß ihre „Indignation“ über meine Schrift nur eine Indignation über den wahren, aber ihrem Sinne gänzlich entfremdeten Inhalt der chriſtlichen Religion iſt. Nein! es iſt kein Wunder, daß in einer Zeit, welche — übrigens offenbar aus Langerweile — den abgelebten, den jetzt ach! ſo kleinlichen Gegenſatz zwiſchen Proteſtantismus und Katholicismus — ein Gegenſatz, über den jüngſt noch der Schuſter und Schneider hinaus war — mit affectirter Leidenſchaftlichkeit wieder angefacht und ſich nicht geſchämt hat, den Hader über die gemiſchten Ehen als eine ernſthafte, hochwichtige Angelegenheit aufzunehmen, eine Schrift, welche auf den Grund hiſtoriſcher Documente beweiſt, daß nicht nur die gemiſchte Ehe, die Ehe zwiſchen Gläubigen und Ungläubigen, ſondern die Ehe überhaupt dem wahren Chriſtenthum widerſpricht, daß der wahre Chriſt — aber iſt es nicht die Pflicht der „chriſtlichen Regierungen“, der chriſtlichen Seelſorger, der chriſtlichen Lehrer, dafür zu ſorgen, daß wir Alle wahre Chriſten ſeien? — keine andere Zeugung kennt, als die Zeugung im heiligen Geiſte, die Bekehrung, die Bevölkerung des Himmels, aber nicht der Erde — nein! es iſt kein Wunder, daß in einer ſolchen Zeit eine ſolche Schrift ein empörender Anachronismus iſt.

Aber eben deßwegen, weil es kein Wunder, ſo hat mich auch das Geſchrei über und gegen meine Schrift im Geringſten nicht aus dem Concept gebracht. Ich habe vielmehr in aller Ruhe meine Schrift noch einmal der ſtrengſten, eben ſowohl hiſtoriſchen als philoſophiſchen Kritik unterworfen, ſie von ihren formellen Mängeln, ſo viel als möglich, gereinigt und mit neuen Entwicklungen, Beleuchtungen und hiſtoriſchen Zeugniſſen — höchſt ſchlagenden, unwiderſprechlichen Zeugniſſen bereichert. Hoffentlich wird man jetzt, wo ich oft Schritt für Schritt den Gedankengang meiner Analyſe mit hiſtoriſchen Belegen unterbreche und unterſtütze, ſich überzeugen, wenn man nicht ſtockblind iſt, und eingeſtehen, wenn auch widerwillig, daß meine Schrift eine getreue, richtige Ueberſetzung der chriſtlichen Religion aus der orientaliſchen Bilderſprache der Phantaſie in gutes, verſtändliches Deutſch iſt. Und weiter will meine Schrift nichts ſein, als eine ſinngetreue Ueberſetzung — bildlos ausgedrückt: eine empiriſch- oder hiſtoriſch-philoſophiſche

die wahre Philoſophie erklärt und daher ihren höchſten Triumph darin findet, daß ſie allen plumpen und verſchulten Köpfen, welche in den Schein der Philoſophie das Weſen der Philoſophie ſetzen, gar nicht Philoſophie zu ſein ſcheint.

Als ein Specimen dieſer Philoſophie nun, welche nicht die Subſtanz Spinoza's, nicht das Ich Kant's und Fichte's, nicht die abſolute Identität Schelling's, nicht den abſoluten Geiſt Hegel's, kurz kein abſtractes, nur gedachtes oder eingebildetes, ſondern ein wirkliches oder vielmehr das allerwirklichſte Weſen, das wahre Ens realissimum: den Menſchen, alſo das poſitivſte Realprincip zu ihrem Princip hat, welche den Gedanken aus ſeinem Gegentheil, aus dem Stoffe, dem Weſen, den Sinnen erzeugt, ſich zu ihrem Gegenſtande erſt ſinnlich, d. i. leidend, receptiv verhält, ehe ſie ihn denkend beſtimmt, iſt alſo meine Schrift — obwohl andrerſeits das wahre, das Fleiſch und Blut gewordne Reſultat der bisherigen Philoſophie — doch ſo wenig ein in die Kategorie der Speculation zu ſtellendes Product, daß ſie vielmehr das directe Gegentheil, ja die Auflöſung der Speculation iſt. Die Speculation läßt die Religion nur ſagen, was ſie ſelbſt gedacht und weit beſſer geſagt, als die Religion; ſie beſtimmt die Religion, ohne ſich von ihr beſtimmen zu laſſen; ſie kommt nicht aus ſich heraus. Ich aber laſſe die Religion ſich ſelbſt ausſprechen; ich mache nur ihren Zuhörer und Dollmetſcher, nicht ihren Souffleur. Nicht zu erfinden — zu entdecken, „Daſein zu enthüllen" war mein einziger Zweck; richtig zu ſehen, mein einziges Beſtreben. Nicht ich, die Religion betet den Menſchen an, obgleich ſie oder vielmehr die Theologie es läugnet; nicht meine Wenigkeit nur, die Religion ſelbſt ſagt: Gott iſt Menſch, der Menſch Gott; nicht ich, die Religion ſelbſt verläugnet und verneint den Gott, der nicht Menſch, ſondern nur ein Ens rationis iſt, indem ſie Gott Menſch werden läßt und nun erſt dieſen menſchlich geſtalteten, menſchlich fühlenden und geſinnten Gott zum Gegenſtande ihrer Anbetung und Verehrung macht. Ich habe nur das Geheimniß der chriſtlichen Religion verrathen, nur entriſſen dem widerſpruchvollen Lug- und Truggewebe der Theologie — dadurch aber freilich ein wahres Sacrilegium begangen. Wenn daher meine Schrift negativ, irreligiös, atheiſtiſch iſt, ſo bedenke man, daß der Atheismus — im Sinne dieſer Schrift wenigſtens — das Geheimniß der Religion ſelbſt

ſpeculativen Philoſophie: alles, was mein iſt, führe ich bei mir ſelbſt — das alte Omnia mea mecum porto kann ich daher leider! nicht auf mich appliciren. Ich habe gar viele Dinge außer mir, die ich nicht in der Taſche oder im Kopfe mit mir transportiren kann, aber gleichwohl doch zu mir ſelbſt rechne, nicht zu mir nur als Menſchen, von dem hier keine Rede iſt, ſondern zu mir als Philoſophen. Ich bin nichts als ein geiſtiger Naturforſcher, aber der Naturforſcher vermag nichts ohne Inſtrumente, ohne materielle Mittel. Als ein ſolcher — als ein geiſtiger Naturforſcher alſo ſchrieb ich denn auch dieſe meine Schrift, die folglich nichts Andres enthält, als das Princip, und zwar bereits praktiſch bewährte, d. h. in concreto, an einem beſondern Gegenſtande — einem Gegenſtande übrigens von allgemeiner Bedeutung — an der Religion dargeſtellte, entwickelte und durchgeführte Princip einer neuen, von der bisherigen Philoſophie weſentlich unterſchiednen, dem wahren, wirklichen, ganzen Weſen des Menſchen entſprechenden, aber freilich gerade eben deßwegen allen durch eine über- d. h. widermenſchliche, widernatürliche Religion und Speculation verdorbenen und verkrüppelten Menſchen widerſprechenden Philoſophie — einer Philoſophie, welche nicht, wie ich mich ſchon anderwärts ausdrückte, den Gänſekiel für das einzige entſprechende Offenbarungsorgan der Wahrheit hält, ſondern Augen und Ohren, Hände und Füße hat, nicht den Gedanken der Sache mit der Sache ſelbſt identificirt, um ſo die wirkliche Exiſtenz durch den Kanal der Schreibfeder auf eine papierne Exiſtenz zu reduciren, ſondern beide von einander trennt, aber gerade durch dieſe Trennung zur Sache ſelbſt kommt, nicht das Ding, wie es Gegenſtand der abſtracten Vernunft, ſondern wie es Gegenſtand des wirklichen, ganzen Menſchen, alſo ſelbſt ein ganzes, wirkliches Ding iſt, als das wahre Ding anerkennt — einer Philoſophie, welche, weil ſie ſich nicht auf einen Verſtand für ſich ſelbſt, auf einen abſoluten, namenloſen Verſtand, von dem man nicht weiß, wem er angehört, ſondern auf den Verſtand des — freilich nicht verſpeculirten und verchriſtelten — Menſchen ſtützt, auch die menſchliche, nicht eine weſen- und namenloſe Sprache ſpricht, ja welche, wie der Sache, ſo der Sprache nach, gerade das Weſen der Philoſophie in die Negation der Philoſophie ſetzt, d. h. nur die in succum et sanguinem vertirte, die Fleiſch und Blut, die Menſch gewordene Philoſophie für

ſind; im zweiten zeige ich dagegen, daß der Unterſchied, der zwiſchen den theologiſchen und anthropologiſchen Prädicaten gemacht wird oder vielmehr gemacht werden ſoll, ſich in Nichts, in Unſinn auflöſt. Ein ſinnfälliges Beiſpiel. Im erſten Theile beweiſe ich, daß der Sohn Gottes in der Religion wirklicher Sohn iſt, Sohn Gottes in demſelben Sinne, in welchem der Menſch Sohn des Menſchen iſt, und finde darin die Wahrheit, das Weſen der Religion, daß ſie ein tiefmenſchliches Verhältniß als ein göttliches Verhältniß erfaßt und bejaht; im zweiten dagegen, daß der Sohn Gottes - allerdings nicht unmittelbar in der Religion ſelbſt, ſondern in der Reflexion derſelben über ſich nicht Sohn im natürlichen, menſchlichen Sinn, ſondern auf eine ganz andre, der Natur und Vernunft widerſprechende, folglich ſinn- und verſtandloſe Weiſe Sohn ſei, und finde in dieſer Verneinung des menſchlichen Sinnes und Verſtandes die Unwahrheit, das Negative der Religion. Der erſte Theil iſt demnach der directe, der zweite der indirecte Beweis, daß die Theologie Anthropologie iſt; der zweite führt daher nothwendig auf den erſten zurück; er hat keine ſelbſtſtändige Bedeutung; er hat nur den Zweck zu beweiſen, daß der Sinn, in welchem die Religion dort genommen worden iſt, der richtige ſein muß, weil der entgegengeſetzte Sinn Unſinn iſt. Kurz im erſten Theile habe ich es hauptſächlich — hauptſächlich, ſage ich, denn es war unvermeidlich, nicht in den erſten auch ſchon die Theologie, wie in den zweiten die Religion hinein zu ziehen — mit der Religion zu thun, im zweiten mit der Theologie, aber nicht nur, wie man hie und da irrthümlich gemeint hat, mit der gemeinen Theologie, deren mir übrigens wohlbekannte Quisquilien ich vielmehr mir ſo viel als möglich vom Leibe hielt, mich überall nur auf die weſentlichſte, die ſtrengſte, nothwendigſte Beſtimmung des Gegenſtandes beſchränkend, wie z. B. bei den Sacramenten nur auf zwei, denn im ſtrengſten Sinne (ſ. Luther T. XVII. p. 558 nach der citirten Ausgabe) giebt es nur zwei, alſo auf die Beſtimmung, welche einem Gegenſtand allgemeines Intereſſe giebt, ihn über die beſchränkte Sphäre der Theologie erhebt, ſondern auch, was ja ſchon der bloße Augenſchein zeigt, mit der ſpeculativen Theologie oder Philoſophie. Mit der Theologie, ſage ich, nicht mit den Theologen; denn ich kann überall nur fixiren, was prima causa iſt — das Original, nicht die Copie, Principien, nicht Perſonen, Gattungen, aber

iſt, daß die Religion ſelbſt zwar nicht auf der Oberfläche, aber im Grunde, zwar nicht in ihrer Meinung und Einbildung, aber in ihrem Herzen, ihrem wahren Weſen an nichts Andres glaubt, als an die Wahrheit und Gottheit des menſchlichen Weſens. Oder man beweiſe mir, daß ſowohl die hiſtoriſchen, als rationellen Argumente meiner Schrift falſch, unwahr ſind — widerlege ſie — aber ich bitte mir aus — nicht mit juriſtiſchen Injurien, oder theologiſchen Jeremiaden, oder abgedroſchenen ſpeculativen Phraſen, oder namenloſen Miſerabilitäten, ſondern mit Gründen, und zwar ſolchen Gründen, die ich nicht ſelbſt bereits gründlichſt widerlegt habe.

Allerdings iſt meine Schrift negativ, verneinend, aber, wohlgemerkt! nur gegen das unmenſchliche, nicht gegen das menſchliche Weſen der Religion. Sie zerfällt daher in zwei Theile, wovon der Hauptſache nach der erſte der bejahende, der zweite — mit Inbegriff des Anhangs — nicht ganz, doch größten Theils — der verneinende iſt; aber in beiden wird daſſelbe bewieſen, nur auf verſchiedene oder vielmehr entgegengeſetzte Weiſe. Der erſte iſt nämlich die Auflöſung der Religion in ihr Weſen, ihre Wahrheit, der zweite die Auflöſung derſelben in ihre Widerſprüche; der erſte Entwicklung, der zweite Polemik, jener daher der Natur der Sache nach ruhiger, dieſer lebendiger. Gemach ſchreitet die Entwicklung vorwärts, aber raſch der Kampf, denn die Entwicklung iſt auf jeder Station in ſich befriedigt, aber der Kampf nur im letzten Ziele. Bedenklich iſt die Entwicklung, aber reſolut der Kampf. Licht erheiſcht die Entwicklung, aber Feuer der Kampf. Daher die Verſchiedenheit der beiden Theile ſchon in formeller Beziehung. Im erſten Theile alſo zeige ich, daß der wahre Sinn der Theologie die Anthropologie iſt, daß zwiſchen den Prädicaten des göttlichen und menſchlichen Weſens, folglich — denn überall, wo die Prädicate, wie dieß vor Allem bei den theologiſchen der Fall iſt, nicht zufällige Eigenſchaften, Accidenzen, ſondern das Weſen des Subjects ausdrücken, iſt zwiſchen Prädicat und Subject kein Unterſchied, kann das Prädicat an die Stelle des Subjects geſetzt werden, weßhalb ich verweiſe auf die Analytik des Ariſtoteles oder auch nur die Einleitung des Porphyrius — folglich auch zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Subject oder Weſen kein Unterſchied iſt, daß ſie identiſch

Dinge nicht im Lichte der Wirklichkeit und Nothwendigkeit, ſondern im entzückenden Scheine der Imagination und Willkühr erblicken. Ich thue daher der Religion — auch der ſpeculativen Philoſophie oder Theologie — nichts weiter an, als daß ich ihr die Augen öffne, oder vielmehr nur ihre einwärts gekehrten Augen auswärts richte, d. h. ich verwandle nur den Gegenſtand in der Vorſtellung oder Einbildung in den Gegenſtand in der Wirklichkeit.

Aber freilich für dieſe Zeit, welche das Bild der Sache, die Copie dem Original, die Vorſtellung der Wirklichkeit, den Schein dem Weſen vorzieht, iſt dieſe Verwandlung, weil Enttäuſchung, abſolute Vernichtung, oder doch ruchloſe Profanation; denn heilig iſt ihr nur die Illuſion, profan aber die Wahrheit. Ja die Heiligkeit ſteigt in ihren Augen in demſelben Maße, als die Wahrheit ab- und die Illuſion zunimmt, ſo daß der höchſte Grad der Illuſion für ſie auch der höchſte Grad der Heiligkeit iſt. Verſchwunden iſt die Religion und an ihre Stelle getreten ſelbſt bei den Proteſtanten der Schein der Religion — die Kirche, um wenigſtens der unwiſſenden und urtheilsloſen Menge den Glauben beizubringen, es beſtehe noch der chriſtliche Glaube, weil heute noch die chriſtlichen Kirchen, wie vor tauſend Jahren, daſtehen und heute noch, wie ſonſt, die äußerlichen Zeichen des Glaubens im Schwang ſind. Was keine Exiſtenz mehr im Glauben hat — der Glaube der modernen Welt iſt nur ein ſcheinbarer Glaube, ein Glaube, der nicht glaubt, was er zu glauben ſich einbildet, nur ein unentſchiedner, ſchwachſinniger Unglaube, wie dieß von mir und Andern hinlänglich bewieſen worden — das ſoll doch noch in der Meinung gelten, was nicht mehr in ſich ſelbſt, in Wahrheit heilig iſt, doch wenigſtens noch heilig ſcheinen. Daher die ſcheinbar religiöſe Entrüſtung der gegenwärtigen Zeit, der Zeit des Scheines und der Illuſion über meine Analyſe namentlich von den Sacramenten. Aber man verlange nicht von einem Schriftſteller, der ſich nicht die Gunſt der Zeit, ſondern nur die Wahrheit, die unverhüllte, nackte Wahrheit zum Ziele ſetzt, daß er vor einem leeren Scheine Reſpect habe oder heuchle, um ſo weniger, als der Gegenſtand dieſes Scheines an und für ſich der Culminationspunkt der Religion, d. h. der Punkt iſt, wo die Religioſität in Irreligioſität umſchlägt. Dieß zur Rechtfertigung, nicht zur Entſchuldigung meiner Analyſe von den Sacramenten.

Was übrigens den eigentlichen Sinn der insbeſondre in der Schlußanwendung gegebenen Analyſe von den Sacramenten betrifft, ſo bemerke ich nur, daß ich hier den weſentlichen Inhalt meiner Schrift, das eigentliche Thema derſelben, beſonders in Beziehung auf ihre praktiſche Bedeutung, an einem ſinnlichen Beiſpiel veranſchauliche, daß ich hier die Sinne ſelbſt zu Zeugen von der Wahrhaftigkeit meiner Analyſe und Gedanken aufrufe, ad oculos, ja ad tactum, ad gustum demonſtrire, was ich durch die ganze Schrift ad captum docirte. Wie nämlich das Waſſer der Taufe, der Wein und das Brot des Abendmahls in ihrer natürlichen Kraft und Bedeutung genommen unendlich mehr ſind und wirken, als in einer ſupranaturaliſtiſchen, illuſoriſchen Bedeutung; ſo iſt überhaupt der Gegenſtand der Religion im Sinne der Schrift, alſo im anthropologiſchen Sinne aufgefaßt, ein unendlich ergiebigerer und reellerer Gegenſtand der Theorie und Praxis, als im Sinne der Theologie; denn wie das, was im Waſſer, Wein und Brot als ein von dieſen natürlichen Stoffen Unterſchiednes mitgetheilt wird oder vielmehr werden ſoll, nur etwas in der Vorſtellung, Einbildung, aber nichts in Wahrheit, in Wirklichkeit iſt, ſo iſt auch der Gegenſtand der Religion überhaupt, das göttliche Weſen im Unterſchiede vom Weſen der Natur und Menſchheit, d. h. wenn die Beſtimmungen deſſelben, wie Verſtand, Liebe u. ſ. w. etwas Andres ſein und bedeuten ſollen, als eben dieſe Beſtimmungen, wie ſie das Weſen des Menſchen und der Natur ausmachen, nur etwas in der Vorſtellung, in der Einbildung, aber nichts in Wahrheit und Wirklichkeit. Wir ſollen alſo — iſt die Lehre der Fabel — die Beſtimmungen und Kräfte der Wirklichkeit, überhaupt die wirklichen Weſen und Dinge nicht, wie die Theologie und ſpeculative Philoſophie zu willkührlichen Zeichen, zu Vehikeln, Symbolen oder Prädicaten eines von ihnen unterſchiednen, transcendenten, abſoluten, d. i. abſtracten Weſens machen, ſondern in der Bedeutung nehmen und erfaſſen, welche ſie für ſich ſelbſt haben, welche identiſch iſt mit ihrer Qualität, mit der Beſtimmtheit, die ſie zu dem macht, was ſie ſind — ſo erſt haben wir die Schlüſſel zu einer reellen Theorie und Praxis. Ich ſetze in der That und Wahrheit an die Stelle des unfruchtbaren Taufwaſſers die Wohlthat des wirklichen Waſſers. Wie „wäſſerig“, wie trivial! Ja wohl, ſehr

trivial. Aber eine ſehr triviale Wahrheit war ſeiner Zeit auch der Eheſtand, welchen Luther auf den Grund ſeines natürlichen Menſchenſinns der ſcheinheiligen Illuſion des eheloſen Standes entgegenſetzte. Das Waſſer iſt mir daher allerdings Sache, aber doch zugleich wieder nur Vehikel, Bild, Beiſpiel, Symbol des „unheiligen" Geiſtes meiner Schrift, gleichwie auch das Waſſer der Taufe — der Gegenſtand meiner Analyſe — zugleich eigentliches und bildliches oder ſymboliſches Waſſer iſt. Eben ſo iſt es mit dem Wein und Brot. Die Bosheit hat hieraus den lächerlichen Schluß gezogen: Baden, Eſſen und Trinken ſei die Summa summarum, das poſitive Reſultat meiner Schrift. Ich erwidre hierauf nur dieſes: wenn der ganze Inhalt der Religion in den Sacramenten enthalten iſt, es folglich auch keine anderen religiöſen Akte oder Handlungen giebt, als die bei der Taufe und beim Abendmahl verrichtet werden; ſo iſt allerdings auch der ganze Inhalt und das poſitive Reſultat meiner Schrift: Baden, Eſſen und Trinken, ſintemal und alldieweil meine Schrift nichts iſt, als eine ſachgetreue, ihrem Gegenſtand ſich aufs ſtrengſte anſchließende, hiſtoriſch-philoſophiſche Analyſe — die Selbſtenttäuſchung, das Selbſtbewußtſein der Religion.

Eine hiſtoriſch-philoſophiſche Analyſe, im Unterſchiede von den nur hiſtoriſchen Analyſen des Chriſtenthums. Der Hiſtoriker zeigt, z. B. wie Daumer, daß das Abendmahl ein aus dem alten Menſchenopfercultus ſtammender Ritus iſt, daß einſt ſtatt des Weines und Brotes wirkliches Menſchenfleiſch und Blut genoſſen wurde. Ich dagegen mache nur die chriſtliche, im Chriſtenthum ſanctionirte Bedeutung deſſelben zum Object meiner Analyſe und Reduction, und befolge dabei den Grundſatz, daß nur die Bedeutung, welche ein Dogma oder Inſtitut, mag dieſes nun in andern Religionen vorkommen oder nicht, im Chriſtenthum, natürlich nicht im heutigen, ſondern alten, wahren Chriſtenthum hat, auch der wahre Urſprung deſſelben iſt, inwiefern es ein chriſtliches iſt. Oder er zeigt, wie z. B. Lützelberger, daß die Erzählungen von den Wundern Chriſti ſich in lauter Widerſprüche und Ungereimtheiten auflöſen, daß ſie ſpätere Erdichtungen ſind, daß folglich Chriſtus kein Wunderthäter, überhaupt nicht der geweſen iſt, den die Bibel aus ihm gemacht hat. Ich da-

Was übrigens den eigentlichen Sinn der insbeſondre in der Schlußanwendung gegebenen Analyſe von den Sacramenten betrifft, ſo bemerke ich nur, daß ich hier den weſentlichen Inhalt meiner Schrift, das eigentliche Thema derſelben, beſonders in Beziehung auf ihre praktiſche Bedeutung, an einem ſinnlichen Beiſpiel veranſchauliche, daß ich hier die Sinne ſelbſt zu Zeugen von der Wahrhaftigkeit meiner Analyſe und Gedanken aufrufe, ad oculos, ja ad tactum, ad gustum demonſtrire, was ich durch die ganze Schrift ad captum docirte. Wie nämlich das Waſſer der Taufe, der Wein und das Brot des Abendmahls in ihrer natürlichen Kraft und Bedeutung genommen unendlich mehr ſind und wirken, als in einer ſupranaturaliſtiſchen, illuſoriſchen Bedeutung; ſo iſt überhaupt der Gegenſtand der Religion im Sinne der Schrift, alſo im anthropologiſchen Sinne aufgefaßt, ein unendlich ergiebigerer und reellerer Gegenſtand der Theorie und Praxis, als im Sinne der Theologie; denn wie das, was im Waſſer, Wein und Brot als ein von dieſen natürlichen Stoffen Unterſchiednes mitgetheilt wird oder vielmehr werden ſoll, nur etwas in der Vorſtellung, Einbildung, aber nichts in Wahrheit, in Wirklichkeit iſt, ſo iſt auch der Gegenſtand der Religion überhaupt, das göttliche Weſen im Unterſchiede vom Weſen der Natur und Menſchheit, d. h. wenn die Beſtimmungen deſſelben, wie Verſtand, Liebe u. ſ. w. etwas Andres ſein und bedeuten ſollen, als eben dieſe Beſtimmungen, wie ſie das Weſen des Menſchen und der Natur ausmachen, nur etwas in der Vorſtellung, in der Einbildung, aber nichts in Wahrheit und Wirklichkeit. Wir ſollen alſo — iſt die Lehre der Fabel — die Beſtimmungen und Kräfte der Wirklichkeit, überhaupt die wirklichen Weſen und Dinge nicht, wie die Theologie und ſpeculative Philoſophie zu willkührlichen Zeichen, zu Vehikeln, Symbolen oder Prädicaten eines von ihnen unterſchiednen, transcendenten, abſoluten, d. i. abſtracten Weſens machen, ſondern in der Bedeutung nehmen und erfaſſen, welche ſie für ſich ſelbſt haben, welche identiſch iſt mit ihrer Qualität, mit der Beſtimmtheit, die ſie zu dem macht, was ſie ſind — ſo erſt haben wir die Schlüſſel zu einer reellen Theorie und Praxis. Ich ſetze in der That und Wahrheit an die Stelle des unfruchtbaren Taufwaſſers die Wohlthat des wirklichen Waſſers. Wie „wäſſerig“, wie trivial! Ja wohl, ſehr

trivial. Aber eine ſehr triviale Wahrheit war ſeiner Zeit auch der Eheſtand, welchen Luther auf den Grund ſeines natürlichen Menſchenſinns der ſcheinheiligen Illuſion des eheloſen Standes entgegenſetzte. Das Waſſer iſt mir daher allerdings Sache, aber doch zugleich wieder nur Vehikel, Bild, Beiſpiel, Symbol des „unheiligen" Geiſtes meiner Schrift, gleichwie auch das Waſſer der Taufe — der Gegenſtand meiner Analyſe — zugleich eigentliches und bildliches oder ſymboliſches Waſſer iſt. Eben ſo iſt es mit dem Wein und Brot. Die Bosheit hat hieraus den lächerlichen Schluß gezogen: Baden, Eſſen und Trinken ſei die Summa summarum, das poſitive Reſultat meiner Schrift. Ich erwidre hierauf nur dieſes: wenn der ganze Inhalt der Religion in den Sacramenten enthalten iſt, es folglich auch keine anderen religiöſen Akte oder Handlungen giebt, als die bei der Taufe und beim Abendmahl verrichtet werden; ſo iſt allerdings auch der ganze Inhalt und das poſitive Reſultat meiner Schrift: Baden, Eſſen und Trinken, ſintemal und alldieweil meine Schrift nichts iſt, als eine ſachgetreue, ihrem Gegenſtand ſich aufs ſtrengſte anſchließende, hiſtoriſch-philoſophiſche Analyſe — die Selbſtenttäuſchung, das Selbſtbewußtſein der Religion.

Eine hiſtoriſch-philoſophiſche Analyſe, im Unterſchiede von den nur hiſtoriſchen Analyſen des Chriſtenthums. Der Hiſtoriker zeigt, z. B. wie Daumer, daß das Abendmahl ein aus dem alten Menſchenopfercultus ſtammender Ritus iſt, daß einſt ſtatt des Weines und Brotes wirkliches Menſchenfleiſch und Blut genoſſen wurde. Ich dagegen mache nur die chriſtliche, im Chriſtenthum ſanctionirte Bedeutung deſſelben zum Object meiner Analyſe und Reduction, und befolge dabei den Grundſatz, daß nur die Bedeutung, welche ein Dogma oder Inſtitut, mag dieſes nun in andern Religionen vorkommen oder nicht, im Chriſtenthum, natürlich nicht im heutigen, ſondern alten, wahren Chriſtenthum hat, auch der wahre Urſprung deſſelben iſt, inwiefern es ein chriſtliches iſt. Oder er zeigt, wie z. B. Lützelberger, daß die Erzählungen von den Wundern Chriſti ſich in lauter Widerſprüche und Ungereimtheiten auflöſen, daß ſie ſpätere Erdichtungen ſind, daß folglich Chriſtus kein Wunderthäter, überhaupt nicht der geweſen iſt, den die Bibel aus ihm gemacht hat. Ich da-

gegen frage nicht darnach, was wohl der wirkliche, natürliche Chriſtus im Unterſchiede von dem gemachten oder gewordenen ſupranaturaliſtiſchen geweſen iſt oder ſein mag; ich nehme dieſen religiöſen Chriſtus vielmehr an, aber zeige, daß dieſes übermenſchliche Weſen nichts Andres iſt, als ein Product und Object des übernatürlichen menſchlichen Gemüths. Ich frage nicht: ob dieſes oder jenes, überhaupt ein Wunder geſchehen kann oder nicht; ich zeige nur, was das Wunder iſt, und zwar nicht a priori, ſondern an den Beiſpielen von Wundern, die in der Bibel als wirkliche Begebenheiten erzählt werden, beantworte aber damit gerade die Frage von der Möglichkeit oder Wirklichkeit oder gar Nothwendigkeit des Wunders auf eine Weiſe, die ſelbſt die Möglichkeit aller dieſer Fragen aufhebt. So viel über meinen Unterſchied von den antichriſtlichen Hiſtorikern. Was aber mein Verhältniß betrifft zu Strauß und Bruno Bauer, in Gemeinſchaft mit welchen ich ſtets genannt werde, ſo mache ich hier nur darauf aufmerkſam, daß ſchon in dem Unterſchiede des Gegenſtandes, wie ihn auch nur der Titel angiebt, der Unterſchied unſrer Werke angedeutet iſt. B. hat zum Gegenſtand ſeiner Kritik die evangeliſche Geſchichte, d. i. das bibliſche Chriſtenthum oder vielmehr bibliſche Theologie, Str. die chriſtliche Glaubenslehre und das Leben Jeſu, das man aber auch unter den Titel der chriſtlichen Glaubenslehre ſubſumiren kann, alſo das dogmatiſche Chriſtenthum oder vielmehr die dogmatiſche Theologie, ich das Chriſtenthum überhaupt, d. h. die chriſtliche Religion und als Conſequenz nur die chriſtliche Philoſophie oder Theologie. Daher citire ich hauptſächlich auch nur ſolche Männer, in welchen das Chriſtenthum nicht nur ein theoretiſches oder dogmatiſches Object, nicht nur Theologie, ſondern Religion war. Mein hauptſächlicher Gegenſtand iſt das Chriſtenthum, iſt die Religion, wie ſie unmittelbares Object, unmittelbares Weſen des Menſchen iſt. Gelehrſamkeit und Philoſophie ſind mir nur die Mittel, den im Menſchen verborgnen Schatz zu heben.

Erinnern muß ich auch noch, daß meine Schrift ganz wider meine Abſicht und Erwartung in das allgemeine Publicum gekommen iſt. Zwar habe ich von jeher nicht den Gelehrten, nicht den abſtracten und particulären Facultätsphiloſophen, ſondern den univerſellen Men-

unſern Kriegs- und Gewerbsſchulen, unſern Theatern und Naturalien-cabineten im ſchreiendſten Widerſpruch ſteht.

Bruckberg, den 14. Februar 1843.

L. F.

Postscr. Als ich dieſe Vorrede niederſchrieb, war noch nicht die neuſchelling'ſche Philoſophie — dieſe Philoſophie des böſen Gewiſſens, welche ſeit Jahren lichtſcheu im Dunkeln ſchleicht, weil ſie wohl weiß, daß der Tag ihrer Veröffentlichung der Tag ihrer Vernichtung iſt — dieſe Philoſophie der lächerlichſten Eitelkeit, welche zu ihren Argumenten nur Namen und Titel hat, und was für Namen und Titel! — dieſe theoſophiſche Poſſe des philoſophiſchen Caglioſtro des neunzehnten Jahrhunderts*) durch die Zeitungen förmlich als „Staatsmacht proclamirt" worden. Wahrlich, wäre dieſe Poſſe mir gegenwärtig geweſen — ich würde meine Vorrede anders geſchrieben haben.

31. März.

Armes Deutſchland! Du biſt ſchon oft in den April geſchickt worden, ſelbſt auch auf dem Gebiete der Philoſophie, namentlich von dem eben genannten Caglioſtro, der Dir ſtets nur blauen Dunſt vorgemacht hat, nie gehalten, was er verſprochen, nie bewieſen, was er behauptet. Aber ſonſt ſtützte er ſich doch wenigſtens auf den Namen der Vernunft, den Namen der Natur — alſo auf Namen von Sachen, jetzt will er Dich zum Schluſſe gar bethören mit Namen von Perſonen, den Namen eines Savigny, eines Tweſten und Neander! Armes Deutſchland! ſelbſt Deine wiſſenſchaftliche Ehre will man Dir nehmen. Unterſchriften ſollen für wiſſenſchaftliche Beweiſe, für Vernunftgründe gelten! Doch Du läßt Dich nicht bethören. Du kennſt noch zu gut die Ge-

*) Die urkundlichen Beweiſe von der Wahrheit dieſes Bildes ſind in Kapp's kategoriſcher Schrift über Schelling in Hülle und Fülle zu finden.

ſchichte mit dem Auguſtinermönch. Du weißt, daß nie noch eine Wahrheit mit Decorationen auf die Welt gekommen, nie im Glanze eines Thrones unter Pauken und Trompeten, ſondern ſtets im Dunkel der Verborgenheit unter Thränen und Seufzern geboren worden iſt; Du weißt, daß nie die „Hochgeſtellten", eben weil ſie zu hoch geſtellt ſind, daß ſtets nur die Tiefgeſtellten von den Wogen der Weltgeſchichte ergriffen werden.

Den 1. April.

Vorwort

zur dritten Auflage.

1848.

Ueberzeugt, daß man nicht wenig genug reden und ſchreiben kann, namentlich aber gewohnt, da zu ſchweigen, wo die Thaten reden, unterlaſſe ich es auch bei dieſem Bande dem Leſer a priori zu ſagen, wovon er a posteriori durch ſeine eigene Augen ſich überzeugen kann. Nur darauf muß ich ſchon im Voraus aufmerkſam machen, daß ich bei dieſer Ausgabe alle fremden Wörter, ſo viel als möglich, vermieden, und alle, wenigſtens größern, lateiniſchen und griechiſchen Belegſtellen überſetzt habe, um ſie auch den Ungelehrten verſtändlich zu machen, daß ich mich aber bei dieſen Ueberſetzungen zwar ſtrenge an den Sinn, nicht aber grade das Wort des Originals gebunden habe.

unſern Kriegs- und Gewerbsſchulen, unſern Theatern und Naturalien-cabineten im ſchreiendſten Widerſpruch ſteht.

Bruckberg, den 14. Februar 1843.

L. F.

Postscr. Als ich dieſe Vorrede niederſchrieb, war noch nicht die neuſchelling'ſche Philoſophie — dieſe Philoſophie des böſen Gewiſſens, welche ſeit Jahren lichtſcheu im Dunkeln ſchleicht, weil ſie wohl weiß, daß der Tag ihrer Veröffentlichung der Tag ihrer Vernichtung iſt — dieſe Philoſophie der lächerlichſten Eitelkeit, welche zu ihren Argumenten nur Namen und Titel hat, und was für Namen und Titel! — dieſe theoſophiſche Poſſe des philoſophiſchen Caglioſtro des neunzehnten Jahrhunderts*) durch die Zeitungen förmlich als „Staatsmacht proclamirt" worden. Wahrlich, wäre dieſe Poſſe mir gegenwärtig geweſen — ich würde meine Vorrede anders geſchrieben haben.

31. März.

Armes Deutſchland! Du biſt ſchon oft in den April geſchickt worden, ſelbſt auch auf dem Gebiete der Philoſophie, namentlich von dem eben genannten Caglioſtro, der Dir ſtets nur blauen Dunſt vorgemacht hat, nie gehalten, was er verſprochen, nie bewieſen, was er behauptet. Aber ſonſt ſtützte er ſich doch wenigſtens auf den Namen der Vernunft, den Namen der Natur — alſo auf Namen von Sachen, jetzt will er Dich zum Schluſſe gar bethören mit Namen von Perſonen, den Namen eines Savigny, eines Tweſten und Neander! Armes Deutſchland! ſelbſt Deine wiſſenſchaftliche Ehre will man Dir nehmen. Unterſchriften ſollen für wiſſenſchaftliche Beweiſe, für Vernunftgründe gelten! Doch Du läßt Dich nicht bethören. Du kennſt noch zu gut die Ge-

---

*) Die urkundlichen Beweiſe von der Wahrheit dieſes Bildes ſind in Kapp's kategoriſcher Schrift über Schelling in Hülle und Fülle zu finden.

— darum hat es Selbſtgefühl — aber nicht als Gattung Gegenſtand — darum mangelt ihm das Bewußtſein, welches ſeinen Namen vom Wiſſen ableitet. Wo Bewußtſein, da iſt Fähigkeit zur Wiſſenſchaft. Die Wiſſenſchaft iſt das Bewußtſein der Gattungen. Im Leben verkehren wir mit Individuen, in der Wiſſenſchaft mit Gattungen. Aber nur ein Weſen, dem ſeine eigene Gattung, ſeine Weſenheit Gegenſtand iſt, kann andere Dinge oder Weſen nach ihrer weſentlichen Natur zum Gegenſtande machen.

Das Thier hat daher nur ein einfaches, der Menſch ein zweifaches Leben: bei dem Thiere iſt das innere Leben eins mit dem äußern — der Menſch hat ein inneres und äußeres Leben. Das innere Leben des Menſchen iſt das Leben im Verhältniß zu ſeiner Gattung, ſeinem Weſen. Der Menſch denkt, d. h. er converſirt, er ſpricht mit ſich ſelbſt. Das Thier kann keine Gattungsfunction verrichten ohne ein anderes Individuum außer ihm; der Menſch aber kann die Gattungsfunction des Denkens, des Sprechens — denn Denken, Sprechen ſind wahre Gattungsfunctionen — ohne einen Andern verrichten. Der Menſch iſt ſich ſelbſt zugleich Ich und Du; er kann ſich ſelbſt an die Stelle des Andern ſetzen, eben deßwegen, weil ihm ſeine Gattung, ſein Weſen, nicht nur ſeine Individualität Gegenſtand iſt.

Das Weſen des Menſchen im Unterſchied vom Thiere iſt nicht nur der Grund, ſondern auch der Gegenſtand der Religion. Aber die Religion iſt das Bewußtſein des Unendlichen; ſie iſt alſo und kann nichts Andres ſein, als das Bewußtſein des Menſchen von ſeinem, und zwar nicht endlichen, beſchränkten, ſondern unendlichen Weſen. Ein wirklich endliches Weſen hat nicht die entfernteſte Ahnung, geſchweige ein Bewußtſein von einem unendlichen Weſen, denn die Schranke des Weſens iſt auch die Schranke des Bewußtſeins. Das Bewußtſein der Raupe, deren Leben und Weſen auf eine beſtimmte Pflanzenſpecies eingeſchränkt iſt, erſtreckt ſich auch nicht über dieſes beſchränkte Gebiet hinaus; ſie unterſcheidet wohl dieſe

Pflanze von andern Pflanzen, aber mehr weiß ſie nicht. Solch ein beſchränktes, aber eben wegen ſeiner Beſchränktheit infallibles, untrügliches Bewußtſein nennen wir darum auch nicht Bewußtſein, ſondern Inſtinkt. Bewußtſein im ſtrengen oder eigentlichen Sinne und Bewußtſein des Unendlichen iſt untrennbar; beſchränktes Bewußtſein iſt kein Bewußtſein; das Bewußtſein iſt weſentlich allumfaſſender, unendlicher Natur. Das Bewußtſein des Unendlichen iſt nichts Andres als das Bewußtſein von der Unendlichkeit des Bewußtſeins. Oder: im Bewußtſein des Unendlichen iſt dem Bewußten die Unendlichkeit des eignen Weſens Gegenſtand.

Aber was iſt denn das Weſen des Menſchen, deſſen er ſich bewußt iſt, oder was macht die Gattung, die eigentliche Menſchheit im Menſchen aus?*) Die Vernunft, der Wille, das Herz. Zu einem vollkommenen Menſchen gehört die Kraft des Denkens, die Kraft des Willens, die Kraft des Herzens. Die Kraft des Denkens iſt das Licht der Erkenntniß, die Kraft des Willens die Energie des Charakters, die Kraft des Herzens die Liebe. Vernunft, Liebe, Willenskraft ſind Vollkommenheiten, ſind die höchſten Kräfte, ſind das abſolute Weſen des Menſchen als Menſchen, und der Zweck ſeines Daſeins. Der Menſch iſt, um zu erkennen, um zu lieben, um zu wollen. Aber was iſt der Zweck der Vernunft? die Vernunft. Der Liebe? die Liebe. Des Willens? die Willensfreiheit. Wir erkennen, um zu erkennen, lieben, um zu lieben, wollen, um zu wollen, d. h. frei zu ſein. Wahres Weſen iſt denkendes, liebendes, wollendes Weſen. Wahr, vollkommen, göttlich iſt nur, was um ſein ſelbſt willen iſt. Aber ſo iſt

*) Der geiſtloſe Materialiſt ſagt: „Der Menſch unterſcheidet ſich vom Thiere nur durch Bewußtſein, er iſt ein Thier, aber mit Bewußtſein", er bedenkt alſo nicht, daß in einem Weſen, das zum Bewußtſein erwacht, eine qualitative Veränderung des ganzen Weſens vor ſich geht. Uebrigens ſoll mit dem Geſagten keineswegs das Weſen der Thiere herabgeſetzt werden. Hier iſt der Ort iſt, tiefer einzugehen.

die Liebe, ſo die Vernunft, ſo der Wille. Die göttliche Dreieinigkeit im Menſchen über dem individuellen Menſchen iſt die Einheit von Vernunft, Liebe, Wille. Vernunft (Einbildungskraft, Phantaſie, Vorſtellung, Meinung), Wille, Liebe oder Herz ſind keine Kräfte, welche der Menſch hat — denn er iſt nichts ohne ſie, er iſt, was er iſt, nur durch ſie — ſie ſind, als die ſein Weſen, welches er weder hat, noch macht, begründenden Elemente, die ihn beſeelenden, beſtimmenden, beherrſchenden Mächte — göttliche, abſolute Mächte, denen er keinen Widerſtand entgegenſetzen kann *).

Wie könnte der gefühlvolle Menſch dem Gefühl, der Liebende der Liebe, der Vernünftige der Vernunft widerſtehen? Wer hat nicht die zermalmende Macht der Töne erfahren? Aber was iſt die Macht der Töne als die Macht der Gefühle? Die Muſik iſt die Sprache des Gefühls — der Ton das laute Gefühl, das Gefühl, das ſich mittheilt. Wer hätte nicht die Macht der Liebe erfahren oder wenigſtens von ihr gehört? Wer iſt ſtärker? die Liebe oder der individuelle Menſch? Hat der Menſch die Liebe, oder hat nicht vielmehr die Liebe den Menſchen? Wenn die Liebe den Menſchen bewegt, ſelbſt mit Freuden für den Geliebten in den Tod zu gehen, iſt dieſe den Tod überwindende Kraft ſeine eigne individuelle Kraft oder nicht vielmehr die Kraft der Liebe? Und wer, der je wahrhaft gedacht, hätte nicht die Macht des Denkens, die freilich ſtille, geräuſchloſe Macht des Denkens erfahren? Wenn Du in tiefes Nachdenken verſinkeſt, Dich und was um Dich vergeſſend, beherrſcheſt Du die Vernunft oder wirſt Du nicht von ihr beherrſcht und verſchlungen? Iſt die wiſſenſchaftliche Begeiſterung nicht der ſchönſte Triumph, den die Vernunft über Dich feiert? Iſt die Macht des Wiſſenstriebs nicht eine ſchlechterdings unwiderſtehliche, Alles überwindende Macht? Und wenn Du eine Leidenſchaft unterdrückſt,

*) Toute opinion est assez forte pour se faire exposer au prix de la vie. Montaigne.

eine Gewohnheit ablegſt, kurz einen Sieg über Dich ſelbſt erringſt, iſt dieſe ſiegreiche Kraft Deine eigne perſönliche Kraft, für ſich ſelbſt gemacht, oder nicht vielmehr die Willensenergie, die Macht der Sittlichkeit, welche ſich gewaltſam Deiner bemeiſtert und Dich mit Indignation gegen Dich ſelbſt und Deine individuellen Schwachheiten erfüllt? *)

Der Menſch iſt nichts ohne Gegenſtand. Große, exemplariſche Menſchen — ſolche Menſchen, die uns das Weſen des Menſchen offenbaren, beſtätigten dieſen Satz durch ihr Leben. Sie hatten nur eine herrſchende Grundleidenſchaft: die Verwirklichung des Zwecks, welcher der weſentliche Gegenſtand ihrer Thätigkeit war. Aber der Gegenſtand, auf welchen ſich ein Subject weſentlich, nothwendig bezieht, iſt nichts Andres, als das eigne, aber gegenſtändliche Weſen dieſes Subjects. Iſt derſelbe ein mehreren der Gattung nach gleichen, der Art nach aber unterſchiedenen Individuen gemeinſchaftlicher Gegenſtand, ſo iſt er wenigſtens ſo, wie er dieſen Individuen je nach ihrer Verſchiedenheit Object iſt, ihr eignes aber gegenſtändliches Weſen.

So iſt die Sonne das gemeinſchaftliche Object der Planeten, aber ſo, wie ſie dem Merkur, der Venus, dem Saturn, dem Uranus, ſo iſt ſie nicht der Erde Gegenſtand. Jeder Planet hat ſeine eigne Sonne. Die Sonne, die und wie ſie den Uranus erleuchtet und er-

*) Ob dieſe Unterſcheidung zwiſchen dem Individuum — ein, wie freilich alle abſtracten Wörter, höchſt unbeſtimmtes, zweideutiges, irreführendes Wort — und der Liebe, der Vernunft, dem Willen eine in der Natur begründete iſt oder nicht iſt, das iſt für das Thema dieſer Schrift ganz gleichgültig. Die Religion zieht die Kräfte, Eigenſchaften, Weſensbeſtimmungen des Menſchen vom Menſchen ab und vergegenſtändlicht ſie als ſelbſtſtändige Weſen — gleichgültig ob ſie nun, wie im Polytheismus, jede einzelne für ſich zu einem Weſen macht, oder, wie im Monotheismus, alle in ein Weſen zuſammenfaßt — alſo muß auch in der Erklärung und Zurückführung dieſer göttlichen Weſen auf den Menſchen dieſer Unterſchied gemacht werden. Uebrigens iſt er nicht nur durch den Gegenſtand geboten, er iſt auch ſprachlich und was eins iſt, logiſch begründet, denn der Menſch unterſcheidet ſich von ſeinem Geiſte, ſeinem Kopfe, ſeinem Herzen, als wäre er Etwas ohne ſie.

wärmt, hat kein phyſiſches (nur ein aſtronomiſches, wiſſenſchaftliches) Daſein für die Erde; und die Sonne erſcheint nicht nur anders, ſie iſt auch wirklich auf dem Uranus eine andere Sonne als auf der Erde. Das Verhalten der Erde zur Sonne iſt daher zugleich ein Verhalten der Erde zu ſich ſelbſt oder zu ihrem eignen Weſen, denn das Maß der Größe und der Stärke des Lichts, in welchem die Sonne der Erde Gegenſtand, iſt das Maß der Entfernung, welches die eigenthümliche Natur der Erde begründet. Jeder Planet hat daher in ſeiner Sonne den Spiegel ſeines eignen Weſens.

An dem Gegenſtande wird daher der Menſch ſeiner ſelbſt bewußt: das Bewußtſein des Gegenſtands iſt das Selbſtbewußtſein des Menſchen. Aus dem Gegenſtande erkennſt Du den Menſchen; an ihm erſcheint Dir ſein Weſen: der Gegenſtand iſt ſein offenbares Weſen, ſein wahres, objectives Ich. Und dieß gilt keineswegs nur von den geiſtigen, ſondern ſelbſt auch den ſinnlichen Gegenſtänden. Auch die dem Menſchen fernſten Gegenſtände ſind, weil und wiefern ſie ihm Gegenſtände ſind, Offenbarungen des menſchlichen Weſens. Auch der Mond, auch die Sonne, auch die Sterne rufen dem Menſchen das *Γνῶθι σαυτὸν*, Erkenne Dich ſelbſt, zu. Daß er ſie ſieht und ſie ſo ſieht, wie er ſie ſieht, das iſt ein Zeugniß ſeines eignen Weſens. Das Thier wird nur ergriffen von dem zum Leben nothwendigen Lichtſtrahl, der Menſch dagegen auch noch von dem gleichgültigen Strahl des entfernteſten Sternes. Nur der Menſch hat reine, intellectuelle, intereſſeloſe Freuden und Affecte — nur der Menſch feiert theoretiſche Augenfeſte. Das Auge, das in den Sternenhimmel ſchaut, jenes nutz- und ſchadenloſe Licht erblickt, welches nichts mit der Erde und ihren Bedürfniſſen gemein hat, erblickt in dieſem Lichte ſein eignes Weſen, ſeinen eignen Urſprung. Das Auge iſt himmliſcher Natur. Darum erhebt ſich der Menſch über die Erde nur mit dem Auge; darum beginnt die Theorie mit dem Blicke nach dem Himmel. Die erſten Philoſophen waren Aſtronomen. Der Himmel erinnert den Menſchen

eine Gewohnheit ablegſt, kurz einen Sieg über Dich ſelbſt erringſt, iſt dieſe ſiegreiche Kraft Deine eigne perſönliche Kraft, für ſich ſelbſt gedacht, oder nicht vielmehr die Willensenergie, die Macht der Sittlichkeit, welche ſich gewaltſam Deiner bemeiſtert und Dich mit Indignation gegen Dich ſelbſt und Deine individuellen Schwachheiten erfüllt? *)

Der Menſch iſt nichts ohne Gegenſtand. Große, exemplariſche Menſchen — ſolche Menſchen, die uns das Weſen des Menſchen offenbaren, beſtätigten dieſen Satz durch ihr Leben. Sie hatten nur eine herrſchende Grundleidenſchaft: die Verwirklichung des Zwecks, welcher der weſentliche Gegenſtand ihrer Thätigkeit war. Aber der Gegenſtand, auf welchen ſich ein Subject weſentlich, nothwendig bezieht, iſt nichts Andres, als das eigne, aber gegenſtändliche Weſen dieſes Subjects. Iſt derſelbe ein mehreren der Gattung nach gleichen, der Art nach aber unterſchiedenen Individuen gemeinſchaftlicher Gegenſtand, ſo iſt er wenigſtens ſo, wie er dieſen Individuen je nach ihrer Verſchiedenheit Object iſt, ihr eignes aber gegenſtändliches Weſen.

So iſt die Sonne das gemeinſchaftliche Object der Planeten, aber ſo, wie ſie dem Merkur, der Venus, dem Saturn, dem Uranus, ſo iſt ſie nicht der Erde Gegenſtand. Jeder Planet hat ſeine eigne Sonne. Die Sonne, die und wie ſie den Uranus erleuchtet und er-

*) Ob dieſe Unterſcheidung zwiſchen dem Individuum — ein, wie freilich alle abſtracten Wörter, höchſt unbeſtimmtes, zweideutiges, irreführendes Wort — und der Liebe, der Vernunft, dem Willen eine in der Natur begründete iſt oder nicht iſt, das iſt für das Thema dieſer Schrift ganz gleichgültig. Die Religion zieht die Kräfte, Eigenſchaften, Weſensbeſtimmungen des Menſchen vom Menſchen ab und vergöttert ſie als ſelbſtſtändige Weſen — gleichgültig ob ſie nun, wie im Polytheismus, jede einzeln für ſich zu einem Weſen macht, oder, wie im Monotheismus, alle in ein Weſen zuſammenfaßt — alſo muß auch in der Erklärung und Zurückführung dieſer göttlichen Weſen auf den Menſchen dieſer Unterſchied gemacht werden. Uebrigens iſt er nicht nur durch den Gegenſtand geboten, er iſt auch ſprachlich und was eins iſt, logiſch begründet, denn der Menſch unterſcheidet ſich von ſeinem Geiſte, ſeinem Kopfe, ſeinem Herzen, als wäre er Etwas ohne ſie.

wärmt, hat kein phyſiſches (nur ein aſtronomiſches, wiſſenſchaftliches) Daſein für die Erde; und die Sonne erſcheint nicht nur anders, ſie iſt auch wirklich auf dem Uranus eine andere Sonne als auf der Erde. Das Verhalten der Erde zur Sonne iſt daher zugleich ein Verhalten der Erde zu ſich ſelbſt oder zu ihrem eignen Weſen, denn das Maß der Größe und der Stärke des Lichts, in welchem die Sonne der Erde Gegenſtand, iſt das Maß der Entfernung, welches die eigenthümliche Natur der Erde begründet. Jeder Planet hat daher in ſeiner Sonne den Spiegel ſeines eignen Weſens.

An dem Gegenſtande wird daher der Menſch ſeiner ſelbſt bewußt: das Bewußtſein des Gegenſtands iſt das Selbſtbewußtſein des Menſchen. Aus dem Gegenſtande erkennſt Du den Menſchen; an ihm erſcheint Dir ſein Weſen: der Gegenſtand iſt ſein offenbares Weſen, ſein wahres, objectives Ich. Und dieß gilt keineswegs nur von den geiſtigen, ſondern ſelbſt auch den ſinnlichen Gegenſtänden. Auch die dem Menſchen fernſten Gegenſtände ſind, weil und wiefern ſie ihm Gegenſtände ſind, Offenbarungen des menſchlichen Weſens. Auch der Mond, auch die Sonne, auch die Sterne rufen dem Menſchen das *Γνῶθι σαυτὸν*, Erkenne Dich ſelbſt, zu. Daß er ſie ſieht und ſie ſo ſieht, wie er ſie ſieht, das iſt ein Zeugniß ſeines eignen Weſens. Das Thier wird nur ergriffen von dem zum Leben nothwendigen Lichtſtrahl, der Menſch dagegen auch noch von dem gleichgültigen Strahl des entfernteſten Sternes. Nur der Menſch hat reine, intellectuelle, intereſſeloſe Freuden und Affecte — nur der Menſch feiert theoretiſche Augenfeſte. Das Auge, das in den Sternenhimmel ſchaut, jenes nutz- und ſchadenloſe Licht erblickt, welches nichts mit der Erde und ihren Bedürfniſſen gemein hat, erblickt in dieſem Lichte ſein eignes Weſen, ſeinen eignen Urſprung. Das Auge iſt himmliſcher Natur. Darum erhebt ſich der Menſch über die Erde nur mit dem Auge; darum beginnt die Theorie mit dem Blicke nach dem Himmel. Die erſten Philoſophen waren Aſtronomen. Der Himmel erinnert den Menſchen

an ſeine Beſtimmung, daran, daß er nicht blos zum Handeln, ſondern auch zur Beſchauung beſtimmt iſt.

Das abſolute Weſen, der Gott des Menſchen iſt ſein eignes Weſen. Die Macht des Gegenſtandes über ihn iſt daher die Macht ſeines eignen Weſens. So iſt die Macht des Gegenſtands des Gefühls die Macht des Gefühls, die Macht des Gegenſtands der Vernunft die Macht der Vernunft ſelbſt, die Macht des Gegenſtands des Willens die Macht des Willens. Den Menſchen, deſſen Weſen der Ton beſtimmt, beherrſcht das Gefühl, wenigſtens das Gefühl, welches im Tone ſein entſprechendes Element findet. Nicht aber der Ton für ſich ſelbſt, nur der inhaltsvolle, der ſinn- und gefühlvolle Ton hat Macht über das Gefühl. Das Gefühl wird nur durch das Gefühlvolle, d. h. durch ſich ſelbſt, ſein eignes Weſen beſtimmt. So auch der Wille, ſo auch die Vernunft. Was für eines Gegenſtandes wir uns daher auch nur immer bewußt werden: wir werden ſtets zugleich unſres eignen Weſens uns bewußt; wir können nichts Anderes bethätigen, ohne uns ſelbſt zu bethätigen. Und weil Wollen, Fühlen, Denken Vollkommenheiten ſind, Weſenheiten, Realitäten, ſo iſt es unmöglich, daß wir mit Vernunft die Vernunft, mit Gefühl das Gefühl, mit Willen den Willen als eine beſchränkte, endliche d. i. nichtige Kraft empfinden oder wahrnehmen. Endlichkeit nämlich und Nichtigkeit ſind eins; Endlichkeit iſt nur ein Euphemismus für Nichtigkeit. Endlichkeit iſt der metaphyſiſche, der theoretiſche, Nichtigkeit der pathologiſche, praktiſche Ausdruck. Was dem Verſtande endlich, iſt nichtig dem Herzen. Es iſt aber unmöglich, daß wir uns des Willens, des Gefühls, der Vernunft als endlicher Kräfte bewußt werden, weil jede Vollkommenheit, jede Kraft und Weſenheit die unmittelbare Bewahrheitung und Bekräftigung ihrer ſelbſt iſt. Man kann nicht lieben, nicht wollen, nicht denken, ohne dieſe Thätigkeiten als Vollkommenheiten zu empfinden, nicht wahrnehmen, daß man ein liebendes, wollendes, denkendes Weſen

iſt, ohne darüber eine unendliche Freude zu empfinden. Bewußtſein iſt das ſich ſelbſt Gegenſtand Sein eines Weſens; daher nichts Beſonderes, nichts von dem Weſen, das ſich ſeiner bewußt iſt, Unterſchiednes. Wie könnte es ſonſt ſich ſeiner bewußt ſein? Unmöglich iſt es darum, einer Vollkommenheit als einer Unvollkommenheit ſich bewußt zu werden, unmöglich, das Gefühl als beſchränkt zu empfinden, unmöglich, das Denken als beſchränkt zu denken.

Bewußtſein iſt Selbſtbethätigung, Selbſtbejahung, Selbſtliebe, Freude an der eignen Vollkommenheit. Bewußtſein iſt das charakteriſtiſche Kennzeichen eines vollkommnen Weſens; Bewußtſein iſt nur in einem geſättigten, vollendeten Weſen. Selbſt die menſchliche Eitelkeit beſtätigt dieſe Wahrheit. Der Menſch ſieht in den Spiegel; er hat einen Wohlgefallen an ſeiner Geſtalt. Dieſes Wohlgefallen iſt eine nothwendige, unwillkührliche Folge von der Vollendung, von der Schönheit ſeiner Geſtalt. Die ſchöne Geſtalt iſt in ſich geſättigt, ſie hat nothwendig eine Freude an ſich, ſie ſpiegelt ſich nothwendig in ſich ſelbſt. Eitelkeit iſt es nur, wenn der Menſch ſeine eigne individuelle Geſtalt beliebäugelt, aber nicht, wenn er die menſchliche Geſtalt bewundert. Er ſoll ſie bewundern; er kann ſich keine ſchönere, keine erhabenere Geſtalt als die menſchliche vorſtellen.*) Allerdings liebt jedes Weſen ſich, ſein Sein und ſoll es lieben. Sein iſt ein Gut. „Alles, ſagt Bacon, was des Seins würdig, iſt auch würdig des Wiſſens.“ Alles was iſt hat Werth, iſt ein Weſen von Diſtinction; darum bejaht, behauptet es ſich. Aber die höchſte Form der Selbſtbejahung, die Form, welche ſelbſt eine Aus-

*) „Der Menſch iſt das Schönſte für den Menſchen.“ (Cic. de nat. D. I. I.) Und dieß iſt kein Zeichen von Beſchränktheit, denn er findet auch andere Weſen außer ſich ſchön; er erfreut ſich auch an der Schönheit der Thiergeſtalten, an der Schönheit der Pflanzenformen, an der Schönheit der Natur überhaupt. Aber nur die abſolute, die vollkommene Geſtalt kann ſich neidlos an den Geſtalten anderer Weſen erfreuen.

zeichnung ist, eine Vollkommenheit, ein Glück, ein Gut, ist das Bewußtsein.

Jede Beschränkung der Vernunft oder überhaupt des Wesens des Menschen beruht auf einer Täuschung, einem Irrthum. Wohl kann und soll selbst das menschliche Individuum — hierin besteht sein Unterschied von dem thierischen — sich als beschränkt fühlen und erkennen; aber es kann sich seiner Schranken, seiner Endlichkeit nur bewußt werden, weil ihm die Vollkommenheit, die Unendlichkeit der Gattung Gegenstand ist, sei es nun als Gegenstand des Gefühls, oder des Gewissens, oder des denkenden Bewußtseins. Macht es gleichwohl seine Schranken zu Schranken der Gattung, so beruht dieß auf der Täuschung, daß es sich für eins mit der Gattung hält — eine Täuschung, die mit der Bequemlichkeitsliebe, Trägheit, Eitelkeit und Selbstsucht des Individuums aufs innigste zusammenhängt. Eine Schranke nämlich, die ich blos als meine Schranke weiß, demüthigt, beschämt und beunruhigt mich. Um mich daher von diesem Schamgefühl, von dieser Unruhe zu befreien, mache ich die Schranken meiner Individualität zu Schranken des menschlichen Wesens selbst. Was mir unbegreiflich, ist auch den Andern unbegreiflich; was soll ich mich weiter kümmern? es ist ja nicht meine Schuld; es liegt nicht an meinem Verstande; es liegt am Verstande der Gattung selbst. Aber es ist Wahn, lächerlicher und zugleich frevelhafter Wahn, das, was die Natur des Menschen ausmacht, das Wesen der Gattung, welches das absolute Wesen des Individuums ist, als endlich, als beschränkt zu bestimmen. Jedes Wesen ist sich selbst genug. Kein Wesen kann sich, d. h. seine Wesenheit verneinen; kein Wesen ist sich selbst ein beschränktes. Jedes Wesen ist vielmehr in sich und für sich unendlich, hat seinen Gott, sein höchstes Wesen in sich selbst. Jede Schranke eines Wesens existirt nur für ein andres Wesen außer und über ihm. Das Leben der Ephemeren ist außerordentlich kurz im Vergleich zu länger lebenden Thieren; aber gleichwohl ist für sie dieses kurze Leben

ſo lang, als für Andere ein Leben von Jahren. Das Blatt, auf dem die Raupe lebt, iſt für ſie eine Welt, ein unendlicher Raum.

Was ein Weſen zu dem macht, was es iſt, das iſt eben ſein Talent, ſein Vermögen, ſein Reichthum, ſein Schmuck. Wie wäre es möglich, ſein Sein als Nichtſein, ſeinen Reichthum als Mangel, ſein Talent als Unvermögen wahrzunehmen? Hätten die Pflanzen Augen, Geſchmack und Urtheilskraft — jede Pflanze würde ihre Blume für die ſchönſte erklären; denn ihr Verſtand, ihr Geſchmack würde nicht weiter reichen, als ihre producirende Weſenskraft. Was die producirende Weſenskraft als das Höchſte hervorbrächte, das müßte auch ihr Geſchmack, ihre Urtheilskraft als das Höchſte bekräftigen, anerkennen. Was das Weſen bejaht, kann der Verſtand, der Geſchmack, das Urtheil nicht verneinen; ſonſt wäre der Verſtand, die Urtheilskraft nicht mehr der Verſtand, die Urtheilskraft dieſes beſtimmten, ſondern irgend eines andern Weſens. Das Maß des Weſens iſt auch das Maß des Verſtandes. Iſt das Weſen beſchränkt, ſo iſt auch das Gefühl, auch der Verſtand beſchränkt. Aber einem beſchränkten Weſen iſt ſein beſchränkter Verſtand keine Schranke; es iſt vielmehr vollkommen glücklich und befriedigt mit demſelben; es empfindet ihn, es lobt und preiſt ihn als eine herrliche, göttliche Kraft; und der beſchränkte Verſtand preiſt ſeinerſeits wieder das beſchränkte Weſen, deſſen Verſtand er iſt. Beide paſſen aufs genauſte zuſammen; wie ſollten ſie mit einander zerfallen können? Der Verſtand iſt der Geſichtskreis eines Weſens. So weit Du ſiehſt, ſo weit erſtreckt ſich Dein Weſen, und umgekehrt. Das Auge des Thieres reicht nicht weiter, als ſein Bedürfniß, und ſein Weſen nicht weiter, als ſein Bedürfniß. Und ſo weit Dein Weſen, ſo weit reicht Dein unbeſchränktes Selbſtgefühl, ſo weit biſt Du Gott. Der Zwieſpalt von Verſtand und Weſen, von Denkkraft und Productionskraft im menſchlichen Bewußtſein iſt einerſeits ein nur individueller, ohne allgemeine Bedeutung, andrerſeits nur ein ſcheinbarer. Wer ſeine ſchlechten Gedichte als ſchlecht erkennt, iſt,

weil in ſeiner Erkenntniß, auch in ſeinem Weſen nicht ſo beſchränkt, wie der, welcher ſeine ſchlechten Gedichte in ſeinem Verſtande gutheißt.

Denkſt Du folglich das Unendliche, ſo denkſt und beſtätigſt Du die Unendlichkeit des Denkvermögens; fühlſt Du das Unendliche, ſo fühlſt und beſtätigſt Du die Unendlichkeit des Gefühlsvermögens. Der Gegenſtand der Vernunft iſt die ſich gegenſtändliche Vernunft, der Gegenſtand des Gefühls das ſich gegenſtändliche Gefühl. Haſt Du keinen Sinn, kein Gefühl für Muſik, ſo vernimmſt Du auch in der ſchönſten Muſik nicht mehr, als in dem Winde, der vor Deinen Ohren vorbeiſauſt, als in dem Bache, der vor Deinen Füßen vorbeirauſcht. Was ergreift Dich alſo, wenn Dich der Ton ergreift? Was vernimmſt Du in ihm? was anders, als die Stimme Deines eignen Herzens? Darum ſpricht das Gefühl nur zum Gefühl, darum iſt das Gefühl nur dem Gefühl, d. h. ſich ſelbſt verſtändlich — darum, weil der Gegenſtand des Gefühls ſelbſt nur Gefühl iſt. Die Muſik iſt ein Monolog des Gefühls. Aber auch der Dialog der Phiſophie iſt in Wahrheit nur ein Monolog der Vernunft: der Gedanke ſpricht nur zum Gedanken. Der Farbenglanz der Kryſtalle entzückt die Sinne; die Vernunft intereſſiren nur die Geſetze der Kryſtallonomie. Der Vernunft iſt nur das Vernünftige Gegenſtand.*)

Alles daher, was im Sinne der übermenſchlichen Speculation und Religion nur die Bedeutung des Abgeleiteten, des Subjectiven oder Menſchlichen, des Mittels, des Organs hat, das hat im Sinne der Wahrheit die Bedeutung des Urſprünglichen, des Göttlichen, des Weſens, des Gegenſtandes ſelbſt. Iſt z. B. das Gefühl das weſentliche Organ der Religion, ſo drückt das Weſen Gottes nichts Andres aus, als das Weſen des Gefühls. Der

*) „Der Verſtand iſt allein für Verſtand und was daraus fließt, empfindlich.“ Reimarus (Wahrh. der natürl. Religion IV. Abth. §. 8).

wahre, aber verborgene Sinn der Rede: „das Gefühl iſt das Organ des Göttlichen," lautet: das Gefühl iſt das Nobelſte, Trefflichſte, d. h. Göttliche im Menſchen. Wie könnteſt Du das Göttliche vernehmen durch das Gefühl, wenn das Gefühl nicht ſelbſt göttlicher Natur wäre? Das Göttliche wird ja nur durch das Göttliche, „Gott nur durch ſich ſelbſt erkannt." Das göttliche Weſen, welches das Gefühl vernimmt, iſt in der That nichts als das von ſich ſelbſt entzückte und bezauberte Weſen des Gefühls — das wonnetrunkene, in ſich ſelige Gefühl.

Es erhellt dieß ſchon daraus, daß da, wo das Gefühl zum Organ des Unendlichen, zum ſubjectiven Weſen der Religion gemacht wird, der Gegenſtand derſelben ſeinen objectiven Werth verliert. So iſt, ſeitdem man das Gefühl zur Hauptſache der Religion gemacht, der ſonſt ſo heilige Glaubensinhalt des Chriſtenthums gleichgültig geworden. Wird auch auf dem Standpunkt des Gefühls dem Gegenſtand noch Werth eingeräumt, ſo hat er doch dieſen nur um des Gefühls willen, welches ſich vielleicht nur aus zufälligen Gründen mit ihm verknüpft; würde ein anderer Gegenſtand dieſelben Gefühle erregen, ſo wäre er eben ſo willkommen. Der Gegenſtand des Gefühls wird aber eben nur deßwegen gleichgültig, weil, wo einmal das Gefühl als das ſubjective Weſen der Religion ausgeſprochen wird, es in der That auch das objective Weſen derſelben iſt, wenn es gleich nicht als ſolches, wenigſtens direct, ausgeſprochen wird. Direct ſage ich; denn indirect wird dieß allerdings dadurch eingeſtanden, daß das Gefühl als ſolches für religiös erklärt, alſo der Unterſchied zwiſchen eigenthümlich religiöſen und irreligiöſen oder wenigſtens nicht religiöſen Gefühlen aufgehoben wird — eine nothwendige Conſequenz von dem Standpunkt, wo nur das Gefühl für das Organ des Göttlichen gilt. Denn warum anders als wegen ſeines Weſens, ſeiner Natur machſt Du das Gefühl zum Organ des unendlichen, des göttlichen Weſens? Iſt aber nicht die Natur des Gefühls überhaupt auch die Natur jedes ſpeciellen

Gefühls, ſein Gegenſtand ſei nun welcher er wolle? Was macht alſo dieſes Gefühl zum religiöſen? der beſtimmte Gegenſtand? Mit nichten, denn dieſer Gegenſtand iſt ſelbſt nur ein religiöſer, wenn er nicht ein Gegenſtand des kalten Verſtandes oder Gedächtniſſes, ſondern des Gefühls iſt. Was alſo? die Natur des Gefühls, an der jedes Gefühl, ohne Unterſchied des Gegenſtandes, Theil hat. Das Gefühl iſt alſo heilig geſprochen, lediglich weil es Gefühl iſt; der Grund ſeiner Religioſität iſt die Natur des Gefühls, liegt in ihm ſelbſt. Iſt aber dadurch nicht das Gefühl als das Abſolute, als das Göttliche ſelbſt ausgeſprochen? Wenn das Gefühl durch ſich ſelbſt gut, religiös, d. h. heilig, göttlich iſt, hat das Gefühl ſeinen Gott nicht in ſich ſelbſt?

Wenn Du aber dennoch ein Object des Gefühls feſtſetzen, zugleich aber Dein Gefühl wahrhaft auslegen willſt, ohne mit Deiner Reflexion etwas Fremdartiges hineinzulegen, was bleibt Dir übrig, als zu unterſcheiden zwiſchen Deinen individuellen Gefühlen und zwiſchen dem allgemeinen Weſen, der Natur des Gefühls, als abzuſondern das Weſen des Gefühls von den ſtörenden, verunreinigenden Einflüſſen, an welche in Dir, dem bedingten Individuum, das Gefühl gebunden iſt? Was Du daher allein vergegenſtändlichen, als das Unendliche ausſprechen, als deſſen Weſen beſtimmen kannſt, das iſt nur die Natur des Gefühls. Du haſt hier keine andere Beſtimmung für Gott als dieſe: Gott iſt das reine, das unbeſchränkte, das freie Gefühl. Jeder andre Gott, den Du hier ſetzeſt, iſt ein von Außen Deinem Gefühl aufgedrungener Gott. Das Gefühl iſt atheiſtiſch im Sinne des orthodoxen Glaubens, als welcher die Religion an einen äußern Gegenſtand anknüpft; es läugnet einen gegenſtändlichen Gott — es iſt ſich ſelbſt Gott. Die Verneinung des Gefühls nur iſt auf dem Standpunkt des Gefühls die Verneinung Gottes. Du biſt nur zu feige oder zu beſchränkt, um mit Worten einzugeſtehen, was Dein Gefühl im Stillen bejaht. Gebunden an äußere Rückſichten, unfähig, die

Seelengröße des Gefühls zu begreifen, erſchrickſt Du vor dem religiöſen Atheismus Deines Herzens und zerſtörſt in dieſem Schrecken die Einheit Deines Gefühls mit ſich ſelbſt, indem Du Dir ein vom Gefühl unterſchiednes, gegenſtändliches Weſen vorſpiegelſt, und Dich ſo nothwendig wieder zurückwirfſt in die alten Fragen und Zweifel: ob ein Gott iſt oder nicht iſt? — Fragen und Zweifel, die doch da verſchwunden, ja unmöglich ſind, wo das Gefühl als das Weſen der Religion beſtimmt wird. Das Gefühl iſt Deine innigſte und doch zugleich eine von Dir unterſchiedene, unabhängige Macht, es iſt in Dir über Dir: es iſt Dein eigenſtes Weſen, das Dich aber als und wie ein anderes Weſen ergreift, kurz Dein Gott — wie willſt Du alſo von dieſem Weſen in Dir noch ein anderes gegenſtändliches Weſen unterſcheiden? wie über Dein Gefühl hinaus?

Das Gefühl wurde aber hier nur als Beiſpiel hervorgehoben. Dieſelbe Bewandtniß hat es mit jeder andern Kraft, Fähigkeit, Potenz, Realität, Thätigkeit — der Name iſt gleichgültig — welche man als das weſentliche Organ eines Gegenſtandes beſtimmt. Was ſubjectiv oder auf Seiten des Menſchen die Bedeutung des Weſens, das hat eben damit auch objectiv oder auf Seiten des Gegenſtands die Bedeutung des Weſens. Der Menſch kann nun einmal nicht über ſein wahres Weſen hinaus. Wohl mag er ſich vermittelſt der Phantaſie Individuen anderer, angeblich höherer Art vorſtellen, aber von ſeiner Gattung, ſeinem Weſen kann er nimmermehr abſtrahiren; die Weſensbeſtimmungen, die er dieſen andern Individuen giebt, ſind immer aus ſeinem eignen Weſen geſchöpfte Beſtimmungen — Beſtimmungen, in denen er in Wahrheit nur ſich ſelbſt abbildet und vergegenſtändlicht. Wohl giebt es gewiß noch außer dem Menſchen denkende Weſen auf den Himmelskörpern; aber durch die Annahme ſolcher Weſen verändern wir nicht unſern Standpunkt, — wir bereichern ihn nur quantitativ, nicht qualitativ; denn ſo gut dort dieſelben Geſetze der Bewegung, ſo gut gelten auch dort dieſelben Geſetze des Empfindens und Denkens, wie

zeichnung iſt, eine Vollkommenheit, ein Glück, ein Gut, iſt das Bewußtſein.

Jede Beſchränkung der Vernunft oder überhaupt des Weſens des Menſchen beruht auf einer Täuſchung, einem Irrthum. Wohl kann und ſoll ſelbſt das menſchliche Individuum — hierin beſteht ſein Unterſchied von dem thieriſchen — ſich als beſchränkt fühlen und erkennen; aber es kann ſich ſeiner Schranken, ſeiner Endlichkeit nur bewußt werden, weil ihm die Vollkommenheit, die Unendlichkeit der Gattung Gegenſtand iſt, ſei es nun als Gegenſtand des Gefühls, oder des Gewiſſens, oder des denkenden Bewußtſeins. Macht es gleichwohl ſeine Schranken zu Schranken der Gattung, ſo beruht dieß auf der Täuſchung, daß es ſich für eins mit der Gattung hält — eine Täuſchung, die mit der Bequemlichkeitsliebe, Trägheit, Eitelkeit und Selbſtſucht des Individuums aufs innigſte zuſammenhängt. Eine Schranke nämlich, die ich blos als meine Schranke weiß, demüthigt, beſchämt und beunruhigt mich. Um mich daher von dieſem Schamgefühl, von dieſer Unruhe zu befreien, mache ich die Schranken meiner Individualität zu Schranken des menſchlichen Weſens ſelbſt. Was mir unbegreiflich, iſt auch den Andern unbegreiflich; was ſoll ich mich weiter kümmern? es iſt ja nicht meine Schuld; es liegt nicht an meinem Verſtande; es liegt am Verſtande der Gattung ſelbſt. Aber es iſt Wahn, lächerlicher und zugleich frevelhafter Wahn, das, was die Natur des Menſchen ausmacht, das Weſen der Gattung, welches das abſolute Weſen des Individuums iſt, als endlich, als beſchränkt zu beſtimmen. Jedes Weſen iſt ſich ſelbſt genug. Kein Weſen kann ſich, d. h. ſeine Weſenheit verneinen; kein Weſen iſt ſich ſelbſt ein beſchränktes. Jedes Weſen iſt vielmehr in ſich und für ſich unendlich, hat ſeinen Gott, ſein höchſtes Weſen in ſich ſelbſt. Jede Schranke eines Weſens exiſtirt nur für ein andres Weſen außer und über ihm. Das Leben der Ephemeren iſt außerordentlich kurz im Vergleich zu länger lebenden Thieren; aber gleichwohl iſt für ſie dieſes kurze Leben

das vorzüglichſte, das erſte, das höchſte Weſen; er ſetzt weſentlich ein kritiſches Urtheil voraus, den Unterſchied zwiſchen dem Göttlichen und Nichtgöttlichen, dem Anbetungswürdigen und Nichtanbetungswürdigen.*) Und hier gilt daher ohne alle Einſchränkung der Satz: der Gegenſtand des Menſchen iſt nichts Andres als ſein gegenſtändliches Weſen ſelbſt. Wie der Menſch denkt, wie er geſinnt iſt, ſo iſt ſein Gott: ſo viel Werth der Menſch hat, ſo viel Werth und nicht mehr hat ſein Gott. Das Bewußtſein Gottes iſt das Selbſtbewußtſein des Menſchen, die Erkenntniß Gottes die Selbſterkenntniß des Menſchen. Aus ſeinem Gotte erkennſt Du den Menſchen, und wiederum aus dem Menſchen ſeinen Gott; beides iſt eins. Was dem Menſchen Gott iſt, das iſt ſein Geiſt, ſeine Seele, und was des Menſchen Geiſt, ſeine Seele, ſein Herz, das iſt ſein Gott: Gott iſt das offenbare Innere, das ausgeſprochne Selbſt des Menſchen; die Religion die feierliche Enthüllung der verborgnen Schätze des Menſchen, das Eingeſtändniß ſeiner innerſten Gedanken, das öffentliche Bekenntniß ſeiner Liebesgeheimniſſe.

Wenn aber die Religion, das Bewußtſein Gottes, als das Selbſtbewußtſein des Menſchen bezeichnet wird, ſo iſt dieß nicht ſo zu verſtehen, als wäre der religiöſe Menſch ſich direct bewußt, daß ſein Bewußtſein von Gott das Selbſtbewußtſein ſeines Weſens iſt, denn der Mangel dieſes Bewußtſeins begründet eben das eigenthümliche Weſen der Religion. Um dieſen Mißverſtand zu beſeitigen, iſt es beſſer zu ſagen: die Religion iſt das erſte und zwar indirecte Selbſtbewußtſein des Menſchen. Die Religion geht daher überall der Philoſophie voran, wie in der Geſchichte der Menſchheit, ſo auch in der Geſchichte der Einzelnen. Der Menſch verlegt ſein Weſen zuerſt außer ſich, ehe er es in ſich findet. Das eigne Weſen iſt ihm zuerſt als ein

*) Ihr bedenkt nicht, ſagt Minucius Felix in ſeinem Octavian Kap. 24 zu den Heiden, daß man Gott eher kennen, als verehren muß.

Gefühls, sein Gegenstand sei nun welcher er wolle? Was macht also dieses Gefühl zum religiösen? der bestimmte Gegenstand? Mit nichten, denn dieser Gegenstand ist selbst nur ein religiöser, wenn er nicht ein Gegenstand des kalten Verstandes oder Gedächtnisses, sondern des Gefühls ist. Was also? die Natur des Gefühls, an der jenes Gefühl, ohne Unterschied des Gegenstandes, Theil hat. Das Gefühl ist also heilig gesprochen, lediglich weil es Gefühl ist; der Grund seiner Religiosität ist die Natur des Gefühls, liegt in ihm selbst. Ist aber dadurch nicht das Gefühl als das Absolute, als das Göttliche selbst ausgesprochen? Wenn das Gefühl durch sich selbst gut, religiös, d. h. heilig, göttlich ist, hat das Gefühl seinen Gott nicht in sich selbst?

Wenn Du aber dennoch ein Object des Gefühls festsetzen, zugleich aber Dein Gefühl wahrhaft auslegen willst, ohne mit Deiner Reflexion etwas Fremdartiges hineinzulegen, was bleibt Dir übrig, als zu unterscheiden zwischen Deinen individuellen Gefühlen und zwischen dem allgemeinen Wesen, der Natur des Gefühls, als abzusondern das Wesen des Gefühls von den störenden, verunreinigenden Einflüssen, an welche in Dir, dem bedingten Individuum, das Gefühl gebunden ist? Was Du daher allein vergegenständlichen, als das Unendliche aussprechen, als dessen Wesen bestimmen kannst, das ist nur die Natur des Gefühls. Du hast hier keine andere Bestimmung für Gott als diese: Gott ist das reine, das unbeschränkte, das freie Gefühl. Jeder andre Gott, den Du hier setzest, ist ein von Außen Deinem Gefühl aufgedrungener Gott. Das Gefühl ist atheistisch im Sinne des orthodoxen Glaubens, als welcher die Religion an einen äußern Gegenstand anknüpft; es läugnet einen gegenständlichen Gott — es ist sich selbst Gott. Die Verneinung des Gefühls nur ist auf dem Standpunkt des Gefühls die Verneinung Gottes. Du bist nur zu feige oder zu beschränkt, um mit Worten einzugestehen, was Dein Gefühl im Stillen bejaht. Gebunden an äußere Rücksichten, unfähig, die

göttliche Weſen iſt nichts Andres als das menſchliche Weſen oder beſſer: das Weſen des Menſchen, abgeſondert von den Schranken des individuellen, d. h. wirklichen, leiblichen Menſchen, vergegenſtändlicht, d. h. angeſchaut und verehrt als ein andres, von ihm unterſchiednes, eignes Weſen — alle Beſtimmungen des göttlichen Weſens ſind darum Beſtimmungen des menſchlichen Weſens.*)

In Beziehung auf die Prädicate, d. h. die Eigenſchaften oder Beſtimmungen Gottes wird dieß denn auch ohne Anſtand zugegeben, aber keineswegs in Beziehung auf das Subject, d. h. das Grundweſen dieſer Prädicate. Die Verneinung des Subjects gilt für Irreligioſität, für Atheismus, nicht aber die Verneinung der Prädicate. Aber was keine Beſtimmungen hat, das hat auch keine Wirkungen auf mich; was keine Wirkungen, auch kein Daſein für mich. Alle Beſtimmungen aufheben, iſt ſo viel als das Weſen ſelbſt aufheben. Ein beſtimmungsloſes Weſen iſt ein ungegenſtändliches Weſen, ein ungegenſtändliches ein nichtiges Weſen. Wo daher der Menſch alle Beſtimmungen von Gott entfernt, da iſt ihm Gott nur noch ein negatives, d. h. nichtiges Weſen. Dem wahrhaft religiöſen Menſchen iſt Gott kein beſtimmungsloſes Weſen, weil er ihm ein gewiſſes, wirkliches Weſen iſt. Die Beſtimmungsloſigkeit und die mit ihr identiſche Unerkennbarkeit Gottes iſt daher nur eine Frucht der neuern Zeit, ein Product der modernen Ungläubigkeit.

Wie die Vernunft nur da als endlich beſtimmt wird und beſtimmt

*) „Die Vollkommenheiten Gottes ſind die Vollkommenheiten unſrer Seelen, allein er beſitzt ſie unumſchränkt .... Wir beſitzen einiges Vermögen, einige Erkenntniß, einige Güte, allein dieſes alles iſt in Gott vollkommen.“ Leibnitz. (Theod. Préface.) „Alles, wodurch ſich die menſchliche Seele auszeichnet, iſt auch dem göttlichen Weſen eigen. Alles was von Gott ausgeſchloſſen iſt, gehört auch nicht zur Weſensbeſtimmung der Seele.“ S. Gregorius Nyſſ. (de anima Lips. 1837. p. 42.) „Unter allen Wiſſenſchaften iſt daher die herrlichſte und wichtigſte die Selbſterkenntniß, denn wenn einer ſich ſelbſt kennt, ſo wird er auch Gott erkennen.“ Clemens Alex. (Paedag. l. III. c. 1.)

hier. Wir beleben auch in der That die Sterne keineswegs dazu, daß dort andere Weſen, als wir, ſondern nur dazu, daß mehr ſolche oder ähnliche Weſen, wie wir, ſind.*)

Zweites Kapitel.

Das Weſen der Religion im Allgemeinen.

Was im Allgemeinen, ſelbſt in Beziehung auf die ſinnlichen Gegenſtände, von dem Verhältniß des Menſchen zum Gegenſtand bisher behauptet wurde, das gilt insbeſondere von dem Verhältniß deſſelben zum religiöſen Gegenſtande.

Im Verhältniß zu den ſinnlichen Gegenſtänden iſt das Bewußtſein des Gegenſtandes wohl unterſcheidbar vom Selbſtbewußtſein; aber bei dem religiöſen Gegenſtand fällt das Bewußtſein mit dem Selbſtbewußtſein unmittelbar zuſammen. Der ſinnliche Gegenſtand iſt außer dem Menſchen da, der religiöſe in ihm, ein ſelbſt innerlicher, — darum ein Gegenſtand, der ihn eben ſo wenig verläßt, als ihn ſein Selbſtbewußtſein, ſein Gewiſſen verläßt, — ein intimer, ja der allerintimſte, der allernächſte Gegenſtand. „Gott, ſagt z. B. Auguſtin, iſt uns näher, verwandter und daher auch leichter erkennbar, als die ſinnlichen, körperlichen Dinge.“**) Der ſinnliche Gegenſtand iſt an ſich ein gleichgültiger, unabhängig von der Geſinnung, von der Urtheilskraft; der Gegenſtand der Religion aber iſt ein auserleſener Gegenſtand:

*) So ſagt z. B. Chriſt. Huygens in ſeinem *Cosmotheoros* l. I: „Es iſt wahrſcheinlich, daß ſich das Vergnügen der Muſik und Mathematik nicht auf uns Menſchen allein beſchränkt, ſondern auf noch mehrere Weſen ſich erſtreckt.“ Das heißt eben: die Qualität iſt gleich; derſelbe Sinn für Muſik, für Wiſſenſchaft; nur die Zahl der Genießenden ſoll unbeſchränkt ſein.

**) De Genesi ad litteram l. V. c. 16.

das vorzüglichſte, das erſte, das höchſte Weſen; er ſetzt weſentlich ein kritiſches Urtheil voraus, den Unterſchied zwiſchen dem Göttlichen und Nichtgöttlichen, dem Anbetungswürdigen und Nichtanbetungswürdigen.*) Und hier gilt daher ohne alle Einſchränkung der Satz: der Gegenſtand des Menſchen iſt nichts Andres als ſein gegenſtändliches Weſen ſelbſt. Wie der Menſch denkt, wie er geſinnt iſt, ſo iſt ſein Gott: ſo viel Werth der Menſch hat, ſo viel Werth und nicht mehr hat ſein Gott. Das Bewußtſein Gottes iſt das Selbſtbewußtſein des Menſchen, die Erkenntniß Gottes die Selbſterkenntniß des Menſchen. Aus ſeinem Gotte erkennſt Du den Menſchen, und wiederum aus dem Menſchen ſeinen Gott; beides iſt eins. Was dem Menſchen Gott iſt, das iſt ſein Geiſt, ſeine Seele, und was des Menſchen Geiſt, ſeine Seele, ſein Herz, das iſt ſein Gott: Gott iſt das offenbare Innere, das ausgeſprochne Selbſt des Menſchen; die Religion die feierliche Enthüllung der verborgnen Schätze des Menſchen, das Eingeſtändniß ſeiner innerſten Gedanken, das öffentliche Bekenntniß ſeiner Liebesgeheimniſſe.

Wenn aber die Religion, das Bewußtſein Gottes, als das Selbſtbewußtſein des Menſchen bezeichnet wird, ſo iſt dieß nicht ſo zu verſtehen, als wäre der religiöſe Menſch ſich direct bewußt, daß ſein Bewußtſein von Gott das Selbſtbewußtſein ſeines Weſens iſt, denn der Mangel dieſes Bewußtſeins begründet eben das eigenthümliche Weſen der Religion. Um dieſen Mißverſtand zu beſeitigen, iſt es beſſer zu ſagen: die Religion iſt das erſte und zwar indirecte Selbſtbewußtſein des Menſchen. Die Religion geht daher überall der Philoſophie voran, wie in der Geſchichte der Menſchheit, ſo auch in der Geſchichte der Einzelnen. Der Menſch verlegt ſein Weſen zuerſt außer ſich, ehe er es in ſich findet. Das eigne Weſen iſt ihm zuerſt als ein

*) Ihr bedenkt nicht, ſagt Minucius Felix in ſeinem Octavian Kap. 24 zu den Heiden, daß man Gott eher kennen, als verehren muß.

hinweg, aber dieſe Hinwegſetzung iſt nur eine Illuſion. Den Unterſchied nämlich zwiſchen dem Gegenſtande, wie er an ſich, und dem Gegenſtand, wie er für mich iſt, kann ich nur da machen, wo ein Gegenſtand mir wirklich anders erſcheinen kann, als er erſcheint; aber nicht, wo er mir ſo erſcheint, wie er mir nach meinem abſoluten Maße erſcheint, wie er mir erſcheinen muß. Wohl kann meine Vorſtellung eine ſubjective ſein, d. h. eine ſolche, an welche die Gattung nicht gebunden iſt. Aber wenn meine Vorſtellung dem Maße der Gattung entſpricht, ſo fällt die Unterſcheidung zwiſchen Anſichſein und Fürmichſein weg; denn dieſe Vorſtellung iſt ſelbſt eine abſolute. Das Maß der Gattung iſt das abſolute Maß, Geſetz und Kriterium des Menſchen. Aber die Religion hat eben die Ueberzeugung, daß ihre Vorſtellungen, ihre Beſtimmungen von Gott ſolche ſind, die jeder Menſch haben ſoll und haben muß, wenn er die wahren haben will, daß ſie die nothwendigen Vorſtellungen der menſchlichen Natur, ja, die objectiven, die gottgemäßen Vorſtellungen ſind. Jeder Religion ſind die Götter der andern Religionen nur Vorſtellungen von Gott, aber die Vorſtellung, die ſie von Gott hat, iſt ihr Gott ſelbſt, Gott, wie ſie ihn vorſtellt, der ächte, wahre Gott, Gott, wie er an ſich iſt. Die Religion begnügt ſich nur mit einem ganzen, rückhaltloſen Gott; ſie will nicht eine bloße Erſcheinung von Gott; ſie will Gott ſelbſt, Gott in Perſon. Die Religion giebt ſich ſelbſt auf, wenn ſie das Weſen Gottes aufgiebt; ſie iſt keine Wahrheit mehr, wo ſie auf den Beſitz des wahren Gottes verzichtet. Der Skepticismus iſt der Erzfeind der Religion. Aber die Unterſcheidung zwiſchen Gegenſtand und Vorſtellung, zwiſchen Gott an ſich und Gott für mich iſt eine ſkeptiſche, alſo irreligiöſe Unterſcheidung.

Was dem Menſchen die Bedeutung des Anſichſeienden hat, was ihm das höchſte Weſen iſt, das, worüber er nichts Höheres ſich vorſtellen kann, dieſes iſt ihm eben das göttliche Weſen. Wie könnte er alſo bei dieſem Gegenſtande noch fragen, was er an ſich ſei?

göttliche Weſen iſt nichts Andres als das menſchliche Weſen oder beſſer: das Weſen des Menſchen, abgeſondert von den Schranken des individuellen, d. h. wirklichen, leiblichen Menſchen, vergegenſtändlicht, d. h. angeſchaut und verehrt als ein andres, von ihm unterſchiednes, eignes Weſen — alle Beſtimmungen des göttlichen Weſens ſind darum Beſtimmungen des menſchlichen Weſens. *)

In Beziehung auf die Prädicate, d. h. die Eigenſchaften oder Beſtimmungen Gottes wird dieß denn auch ohne Anſtand zugegeben, aber keineswegs in Beziehung auf das Subject, d. h. das Grundweſen dieſer Prädicate. Die Verneinung des Subjects gilt für Irreligioſität, für Atheismus, nicht aber die Verneinung der Prädicate. Aber was keine Beſtimmungen hat, das hat auch keine Wirkungen auf mich; was keine Wirkungen, auch kein Daſein für mich. Alle Beſtimmungen aufheben, iſt ſo viel als das Weſen ſelbſt aufheben. Ein beſtimmungsloſes Weſen iſt ein ungegenſtändliches Weſen, ein ungegenſtändliches ein nichtiges Weſen. Wo daher der Menſch alle Beſtimmungen von Gott entfernt, da iſt ihm Gott nur noch ein negatives, d. h. nichtiges Weſen. Dem wahrhaft religiöſen Menſchen iſt Gott kein beſtimmungsloſes Weſen, weil er ihm ein gewiſſes, wirkliches Weſen iſt. Die Beſtimmungsloſigkeit und die mit ihr identiſche Unerkennbarkeit Gottes iſt daher nur eine Frucht der neuern Zeit, ein Product der modernen Ungläubigkeit.

Wie die Vernunft nur da als endlich beſtimmt wird und beſtimmt

*) „Die Vollkommenheiten Gottes ſind die Vollkommenheiten unſrer Seelen, allein er beſitzt ſie unumſchränkt .... Wir beſitzen einiges Vermögen, einige Erkenntniß, einige Güte, allein dieſes alles iſt in Gott vollkommen.“ Leibnitz. (Theod. Préface.) „Alles, wodurch ſich die menſchliche Seele auszeichnet, iſt auch dem göttlichen Weſen eigen. Alles was von Gott ausgeſchloſſen iſt, gehört auch nicht zur Weſensbeſtimmung der Seele.“ S. Gregorius Nyſſ. (de anima Lips. 1837. p. 42.) „Unter allen Wiſſenſchaften iſt daher die herrlichſte und wichtigſte die Selbſterkenntniß, denn wenn einer ſich ſelbſt kennt, ſo wird er auch Gott erkennen.“ Clemens Alex. (Paedag. l. III. c. 1.)

werden kann, wo dem Menſchen der ſinnliche Genuß, oder das religiöſe Gefühl, oder die äſthetiſche Anſchauung, oder die moraliſche Geſinnung für das Abſolute, das Wahre gilt: ſo kann nur da die Unerkennbarkeit oder Unbeſtimmbarkeit Gottes als ein Dogma ausgeſprochen und feſtgeſetzt werden, wo dieſer Gegenſtand kein Intereſſe mehr für die Erkenntniß hat, wo die Wirklichkeit allein den Menſchen in Anſpruch nimmt, das Wirkliche allein für ihn die Bedeutung des weſentlichen, des abſoluten, göttlichen Gegenſtandes hat, aber doch zugleich noch im Widerſpruch mit dieſer rein weltlichen Richtung ein alter Reſt von Religioſität vorhanden iſt. Der Menſch entſchuldigt mit der Unerkennbarkeit Gottes vor ſeinem noch übriggebliebenen religiöſen Gewiſſen ſeine Gottvergeſſenheit, ſein Verlorenſein in die Welt; er verneint Gott praktiſch, durch die That, — all ſein Sinnen und Denken hat die Welt inne — aber er verneint ihn nicht theoretiſch; er greift ſeine Exiſtenz nicht an; er läßt ihn beſtehen. Allein dieſe Exiſtenz tangirt und incommodirt ihn nicht; ſie iſt eine nur negative Exiſtenz, eine Exiſtenz ohne Exiſtenz, eine ſich ſelbſt widerſprechende Exiſtenz, — ein Sein, das ſeinen Wirkungen nach nicht unterſcheidbar vom Nichtſein iſt. Die Verneinung beſtimmter, poſitiver Prädicate des göttlichen Weſen iſt nichts Andres als eine Verneinung der Religion, welche aber noch einen Schein von Religion für ſich hat, ſo daß ſie nicht als Verneinung erkannt wird, — nichts Andres als ein ſubtiler, verſchlagener Atheismus. Die angeblich religiöſe Scheu, Gott durch beſtimmte Prädicate zu verendlichen, iſt nur der irreligiöſe Wunſch, von Gott nichts mehr wiſſen zu wollen, Gott ſich aus dem Sinne zu ſchlagen. Wer ſich ſcheut, endlich zu ſein, ſcheut ſich zu exiſtiren. Alle reale Exiſtenz, d. h. alle Exiſtenz, die wirklich Exiſtenz iſt, die iſt qualitative, beſtimmte Exiſtenz. Wer ernſtlich, wirklich, wahrhaft an die Exiſtenz Gottes glaubt, der ſtößt ſich nicht an den ſelbſt derb ſinnlichen Eigenſchaften Gottes. Wer nicht durch ſeine Exiſtenz beleidigen, wer nicht derb ſein will, der verzichte auf die Exiſtenz. Ein

ich mag weiſe oder unweiſe, gut oder ſchlecht ſein. Exiſtiren iſt dem Menſchen das Erſte, das Grundweſen in ſeiner Vorſtellung, die Vorausſetzung der Prädicate. Die Prädicate giebt er daher frei, aber die Exiſtenz Gottes iſt ihm eine ausgemachte, unantaſtbare, abſolut gewiſſe, gegenſtändliche Wahrheit. Aber gleichwohl iſt dieſer Unterſchied nur ein ſcheinbarer. Die Nothwendigkeit des Subjects liegt nur in der Nothwendigkeit des Prädicats. Du biſt Weſen nur als menſchliches Weſen; die Gewißheit und Realität Deiner Exiſtenz liegt nur in der Gewißheit und Realität Deiner menſchlichen Eigenſchaften. Was das Subject iſt, das liegt nur im Prädicat; das Prädicat iſt die Wahrheit des Subjects; das Subject nur das perſonificirte, das exiſtirende Prädicat. Subject und Prädicat unterſcheiden ſich nur wie Exiſtenz und Weſen. Die Verneinung der Prädicate iſt daher die Verneinung des Subjects. Was bleibt Dir vom menſchlichen Weſen übrig, wenn Du ihm die menſchlichen Eigenſchaften nimmſt? Selbſt in der Sprache des gemeinen Lebens ſetzt man die göttlichen Eigenſchaften: die Vorſehung, die Weisheit, die Allmacht ſtatt des göttlichen Weſens.

Die Gewißheit der Exiſtenz Gottes, von welcher man geſagt hat, daß ſie dem Menſchen ſo gewiß, ja gewiſſer als die eigne Exiſtenz ſei, hängt daher nur ab von der Gewißheit der Qualität Gottes — ſie iſt keine unmittelbare Gewißheit. Dem Chriſten iſt nur die Exiſtenz des chriſtlichen, dem Heiden die Exiſtenz des heidniſchen Gottes eine Gewißheit. Der Heide bezweifelte nicht die Exiſtenz Jupiters, weil er an dem Weſen Jupiters keinen Anſtoß nahm, weil er ſich Gott in keiner andern Qualität vorſtellen konnte, weil ihm dieſe Qualität eine Gewißheit, eine göttliche Wahrheit war. Die Wahrheit des Prädicats iſt allein die Bürgſchaft der Exiſtenz.

Was der Menſch als Wahres, ſtellt er unmittelbar als Wirkliches vor, weil ihm urſprünglich nur wahr iſt, was wirklich iſt, — wahr im Gegenſatz zum nur Vorgeſtellten, Erträumten, Eingebildeten.

Der Begriff des Seins, der Existenz ist der erste, ursprüngliche Begriff der Wahrheit. Oder: ursprünglich macht der Mensch die Wahrheit von der Existenz, später erst die Existenz von der Wahrheit abhängig. Gott nun ist das Wesen des Menschen, angeschaut als höchste Wahrheit; Gott aber, oder, was eins ist, die Religion so verschieden, als verschieden die Bestimmtheit ist, in welcher der Mensch dieses sein Wesen erfaßt, als höchstes Wesen anschaut. Diese Bestimmtheit daher, in welcher der Mensch Gott denkt, ist ihm die Wahrheit und eben deßwegen zugleich die höchste Existenz, oder vielmehr schlechtweg die Existenz; denn nur die höchste Existenz ist eigentlich erst Existenz und verdient diesen Namen. Gott ist darum aus demselben Grunde ein existirendes, wirkliches Wesen, aus welchem er dieses bestimmte Wesen ist; denn die Qualität oder Bestimmtheit Gottes ist nichts Andres als die wesentliche Qualität des Menschen selbst, der bestimmte Mensch ist aber nur, was er ist, hat nur seine Existenz, seine Wirklichkeit in seiner Bestimmtheit. Dem Griechen kann man nicht die griechischen Eigenschaften nehmen, ohne ihm seine Existenz zu nehmen. Allerdings ist daher für eine bestimmte Religion, also relativ die Gewißheit von der Existenz Gottes eine unmittelbare; denn so unwillkührlich, so nothwendig der Grieche Grieche war, so nothwendig waren seine Götter griechische Wesen, so nothwendig wirklich existirende Wesen. Die Religion ist die mit dem Wesen des Menschen identische Anschauung vom Wesen der Welt und des Menschen. Der Mensch steht aber nicht über seiner wesentlichen Anschauung, sondern sie steht über ihm; sie beseelt, bestimmt, beherrscht ihn. Die Nothwendigkeit eines Beweises, einer Vermittlung des Wesens oder der Qualität mit der Existenz, die Möglichkeit eines Zweifels fällt somit weg. Nur, was ich von meinem Wesen absondere, ist mir etwas Bezweifelbares. Wie könnte ich also den Gott bezweifeln, der mein Wesen ist? Meinen Gott bezweifeln, heißt mich selbst bezweifeln. Nur da, wo Gott abstract gedacht wird, seine Prädicate durch philosophische

Wenn Gott dem Vogel Gegenſtand wäre, ſo wäre er ihm nur als ein geflügeltes Weſen Gegenſtand: der Vogel kennt nichts Höheres, nichts Seligeres, als das Geflügeltſein. Wie lächerlich wäre es, wenn dieſer Vogel urtheilte: mir erſcheint Gott als ein Vogel, aber was er an ſich iſt, weiß ich nicht. Das höchſte Weſen iſt dem Vogel eben das Weſen des Vogels. Nimmſt Du ihm die Vorſtellung vom Weſen des Vogels, ſo nimmſt Du ihm die Vorſtellung des höchſten Weſens. Wie könnte er alſo fragen, ob Gott an ſich geflügelt ſei? Fragen, ob Gott an ſich ſo iſt, wie er für mich iſt, heißt fragen, ob Gott Gott iſt, heißt über ſeinen Gott ſich erheben, gegen ihn ſich empören.

Wo ſich daher einmal das Bewußtſein des Menſchen bemächtigt, daß die religiöſen Prädicate nur Anthropomorphismen, d. h. menſchliche Vorſtellungen ſind, da hat ſich ſchon der Zweifel, der Unglaube des Glaubens bemächtigt. Und es iſt nur die Inconſequenz der Herzensfeigheit und der Verſtandesſchwäche, die von dieſem Bewußtſein aus nicht bis zur förmlichen Verneinung der Prädicate und von dieſer bis zur Verneinung des zu Grunde liegenden Weſens fortgeht. Bezweifelſt Du die gegenſtändliche Wahrheit der Prädicate, ſo mußt Du auch die gegenſtändliche Wahrheit des Subjects dieſer Prädicate in Zweifel ziehen. Sind Deine Prädicate Anthropomorphismen, ſo iſt auch das Subject derſelben ein Anthropomorphismus. Sind Liebe, Güte, Perſönlichkeit menſchliche Beſtimmungen, ſo iſt auch das Grundweſen derſelben, welches Du ihnen vorausſetzeſt, auch die Exiſtenz Gottes, auch der Glaube, daß überhaupt ein Gott iſt, ein Anthropomorphismus — eine durchaus menſchliche Vorausſetzung. Woher weißt Du, daß der Glaube an Gott überhaupt nicht eine Schranke der menſchlichen Vorſtellungsweiſe iſt? Höhere Weſen — und Du nimmſt ja deren an — ſind vielleicht ſo ſelig in ſich ſelbſt, ſo einig mit ſich, daß ſie ſich nicht mehr in der Spannung zwiſchen ſich und einem höhern Weſen befinden. Gott zu wiſſen und nicht ſelbſt Gott zu ſein, Seligkeit zu

kennen und nicht ſelbſt zu genießen, das iſt ein Zwieſpalt, ein Unglück.*) Höhere Weſen wiſſen nichts von dieſem Unglück; ſie haben keine Vorſtellung von dem, was ſie *nicht* ſind.

Du glaubſt an die Liebe als eine göttliche Eigenſchaft, weil Du ſelbſt liebſt, Du glaubſt, daß Gott ein weiſes, ein gütiges Weſen iſt, weil Du nichts Beſſeres von Dir kennſt, als Güte und Verſtand, und Du glaubſt, daß Gott exiſtirt, daß er alſo Subject oder Weſen iſt — was exiſtirt, iſt Weſen, werde es nun als Subſtanz oder Perſon oder ſonſtwie beſtimmt und bezeichnet — weil Du ſelbſt exiſtirſt, ſelbſt Weſen biſt. Du kennſt kein höheres menſchliches Gut, als zu lieben, als gut und weiſe zu ſein, und eben ſo kennſt Du kein höheres Glück, als überhaupt zu exiſtiren, Weſen zu ſein; denn das Bewußtſein alles Guten, alles Glückes iſt Dir an das Bewußtſein des Weſenſeins, der Exiſtenz gebunden. Gott iſt Dir ein Exiſtirendes, ein Weſen aus demſelben Grunde, aus welchem er Dir ein weiſes, ein ſeliges, ein gütiges Weſen iſt. Der Unterſchied zwiſchen den göttlichen Eigenſchaften und dem göttlichen Weſen iſt nur dieſer, daß Dir das Weſen, die Exiſtenz *nicht* als ein Anthropomorphismus *erſcheint*, weil in dieſem Deinem *Weſenſein* die *Nothwendigkeit* liegt, daß Dir Gott ein Exiſtirendes, ein Weſen iſt, die Eigenſchaften dagegen als Anthropomorphismen *erſcheinen*, weil die Nothwendigkeit derſelben, die Nothwendigkeit, daß Gott weiſe, gut, gerecht u. ſ. w. iſt, keine unmittelbare, mit dem Sein des Menſchen identiſche, ſondern durch ſein Selbſtbewußtſein, die Thätigkeit des Denkens vermittelte Nothwendigkeit iſt. Subject, Weſen bin ich, ich exiſtire,

*) Im Jenſeits hebt ſich daher auch dieſer Zwieſpalt zwiſchen Gott und Menſch auf. Im Jenſeits iſt der Menſch nicht mehr Menſch — höchſtens nur der Einbildung nach — er hat keinen eignen, vom göttlichen Willen unterſchiednen Willen, folglich auch — denn was iſt ein Weſen ohne Willen? — kein eignes Weſen mehr; er iſt eins mit Gott; es verſchwindet alſo im Jenſeits der Unterſchied und Gegenſatz zwiſchen Gott und Menſch. Aber dort, wo *nur* Gott, iſt *kein* Gott mehr. Wo kein Gegenſatz der Majeſtät, iſt auch keine Majeſtät.

Wirklichkeit der Idee der Gerechtigkeit oder irgend einer andern Qualität denke, beſtimme ich Gott durch ſich ſelbſt. Wenn aber Gott als Subject das Beſtimmte, die Qualität, das Prädicat aber das Beſtimmende iſt, ſo gebührt ja in Wahrheit dem Prädicat, nicht dem Subject der Rang des erſten Weſens, der Rang der Gottheit.

Erſt wenn mehrere und zwar widerſprechende Eigenſchaften zu einem Weſen vereinigt werden und dieſes Weſen als ein perſönliches erfaßt, die Perſönlichkeit alſo beſonders hervorgehoben wird, erſt da vergißt man den Urſprung der Religion, vergißt man, daß, was in der Vorſtellung der Reflexion ein vom Subject unterſcheidbares oder abtrennbares Prädicat iſt, urſprünglich das wahre Subject war. So vergötterten die Römer und Griechen Accidenzen als Subſtanzen, Tugenden, Gemüthszuſtände, Affecte als ſelbſtſtändige Weſen. Der Menſch, insbeſondre der religiöſe, iſt ſich das Maß aller Dinge, aller Wirklichkeit. Was nur immer dem Menſchen imponirt, was nur immer einen beſondern Eindruck auf ſein Gemüth macht — es ſei auch nur ein ſonderbarer, unerklärlicher Schall oder Ton — verſelbſtſtändigt er als ein beſondres, als ein göttliches Weſen. Die Religion umfaßt alle Gegenſtände der Welt; Alles, was nur immer iſt, war Gegenſtand religiöſer Verehrung; im Weſen und Bewußtſein der Religion iſt nichts Anderes, als was überhaupt im Weſen und im Bewußtſein des Menſchen von ſich und von der Welt liegt. Die Religion hat keinen eignen, beſondern Inhalt. Selbſt die Affecte der Furcht und des Schreckens hatten in Rom ihre Tempel. Auch die Chriſten machten Gemüthserſcheinungen zu Weſen, ihre Gefühle zu Qualitäten der Dinge, die ſie beherrſchenden Affecte zu weltbeherrſchenden Mächten, kurz Eigenſchaften ihres eignen, ſei es nun bekannten oder unbekannten Weſens zu für ſich ſelbſt beſtehenden Weſen. Teufel, Kobolde, Hexen, Geſpenſter, Engel waren heilige Wahrheiten, ſo lange das religiöſe Gemüth ungebrochen, ungetheilt die Menſchheit beherrſchte.

Um ſich die Einheit der göttlichen und menſchlichen Prädicate, damit die Einheit des göttlichen und menſchlichen Weſens aus dem Sinne zu ſchlagen, hilft man ſich mit der Vorſtellung, daß Gott als das unendliche Weſen eine unendliche Fülle von verſchiedenen Prädicaten ſei, von welchen wir hier nur einige und zwar die uns analogen oder ähnlichen, die andern aber, welchen zu Folge alſo Gott auch ein ganz andres Weſen ſei, als ein menſchliches oder menſchenähnliches, erſt in der Zukunft, d. h. im Jenſeits erkennen. Allein eine unendliche Fülle oder Menge von Prädicaten, die wirklich verſchieden ſind, ſo verſchieden, daß nicht mit dem einen unmittelbar auch das andere erkannt und geſetzt wird, verwirklicht und bewährt ſich nur in einer unendlichen Fülle oder Menge verſchiedener Weſen oder Individuen. So iſt das menſchliche Weſen ein unendlicher Reichthum von verſchiedenen Prädicaten, aber eben deßwegen ein unendlicher Reichthum von verſchiedenen Individuen. Jeder neue Menſch iſt gleichſam ein neues Prädicat, ein neus Talent der Menſchheit. So viele Menſchen ſind, ſo viel Kräfte, ſo viel Eigenſchaften hat die Menſchheit. Dieſelbe Kraft, die in Allen, iſt wohl in jedem Einzelnen, aber doch ſo beſtimmt und geartet, daß ſie als eine eigne, eine neue Kraft erſcheint. Das Geheimniß der unerſchöpflichen Fülle der göttlichen Beſtimmungen iſt daher nichts Andres als das Geheimniß des menſchlichen als eines unendlich verſchiedenartigen, unendlich beſtimmbaren, aber eben deßwegen ſinnlichen Weſens. Nur in der Sinnlichkeit, nur in Raum und Zeit hat ein unendliches, ein wirklich unendliches, beſtimmungsreiches Weſen Platz. Wo wahrhaft verſchiedene Prädicate, ſind verſchiedene Zeiten. Dieſer Menſch iſt ein ausgezeichneter Muſiker, ein ausgezeichneter Schriftſteller, ein ausgezeichneter Arzt; aber er kann nicht zu gleicher Zeit muſiciren, ſchriftſtellern und curiren. Nicht die Hegel'ſche Dialektik — die Zeit iſt das Mittel, Gegenſätze, Widerſprüche in einem und demſelben Weſen zu vereinigen. Aber mit dem Begriffe Gottes verbunden, unterſchieden und abgetrennt

vom Weſen des Menſchen, iſt die unendliche Vielheit verſchiedener Prädicate eine Vorſtellung ohne Realität, — eine bloße Phantaſie — die Vorſtellung der Sinnlichkeit, aber ohne die weſentlichen Bedingungen, ohne die Wahrheit der Sinnlichkeit — eine Vorſtellung, die mit dem göttlichen Weſen als einem geiſtigen, d. i. abſtracten, einfachen, einzigen Weſen in directem Widerſpruch ſteht; denn die Prädicate Gottes ſind gerade von dieſer Beſchaffenheit, daß ich mit dem einen auch alle andern zugleich habe, weil kein wirklicher Unterſchied zwiſchen ihnen ſtattfindet. Habe ich daher in den gegenwärtigen Prädicaten nicht die zukünftigen, in dem gegenwärtigen Gott nicht den zukünftigen, ſo habe ich auch in dem zukünftigen Gott nicht den gegenwärtigen, ſondern zwei verſchiedene Weſen.*) Aber dieſe Verſchiedenheit eben widerſpricht der Einzigkeit, Einheit und Einfachheit Gottes. Warum iſt dieſes Prädicat ein Prädicat Gottes? weil es göttlicher Natur iſt, d. h. weil es keine Schranke, keinen Mangel ausdrückt. Warum ſind es andere Prädicate? weil ſie, ſo verſchieden ſie an ſich ſelber ſein mögen, darin übereinſtimmen, daß ſie gleichfalls Vollkommenheit, Uneingeſchränktheit ausdrücken. Daher kann ich mir unzählige Prädicate Gottes vorſtellen, weil ſie alle in dem abſtracten Gottheitsbegriffe übereinſtimmen, das gemein haben müſſen, was jedes einzelne Prädicat zu einem göttlichen Attribut oder Prädicat macht. So iſt es bei Spinoza. Er ſpricht von unendlich vielen Attributen der göttlichen Subſtanz, aber außer Denken und Ausdehnung nennt er keine. Warum? weil es ganz gleichgültig iſt, ſie zu wiſſen, ja weil ſie an ſich ſelber gleichgültig, überflüſſig ſind, weil ich mit allen dieſen unzählig vielen Prädicaten doch immer Daſſelbe ſagen würde, was ich mit dieſen zweien, dem Denken und

*) Für den religiöſen Glauben iſt zwiſchen dem gegenwärtigen und zukünftigen Gott kein andrer Unterſchied, als daß jener ein Object des Glaubens, der Vorſtellung, der Phantaſie, dieſer ein Object der unmittelbaren, d. i. perſönlichen ſinnlichen Anſchauung iſt. Hier und dort iſt er Derſelbe, aber hier undeutlich, dort deutlich.

der Ausdehnung ſage. Warum iſt das Denken Attribut der Subſtanz? weil nach Spinoza es durch ſich ſelbſt begriffen wird, weil es etwas Untheilbares, Vollkommnes, Unendliches ausdrückt. Warum die Ausdehnung, die Materie? weil ſie in Beziehung auf ſich Daſſelbe ausdrückt. Alſo kann die Subſtanz unbeſtimmt viele Prädicate haben, weil nicht die Beſtimmtheit, der Unterſchied, ſondern die Nichtverſchiedenheit, die Gleichheit ſie zu Attributen der Subſtanz macht. Oder vielmehr: die Subſtanz hat nur deßwegen unzählig viele Prädicate, weil ſie — ja weil ſie — wie ſonderbar! — eigentlich kein Prädicat, d. i. kein beſtimmtes, wirkliches Prädicat hat. Das unbeſtimmte Eine des Gedankens ergänzt ſich durch die unbeſtimmte Vielheit der Phantaſie. Weil das Prädicat nicht Multum, ſo iſt es Multa. In Wahrheit ſind die poſitiven Prädicate: Denken und Ausdehnung. Mit dieſen Zweien iſt unendlich mehr geſagt, als mit den namenloſen unzähligen Prädicaten; denn es iſt etwas Beſtimmtes ausgeſagt; ich weiß damit Etwas. Aber die Subſtanz iſt zu gleichgültig, zu leidenſchaftlos, als daß ſie ſich für Etwas begeiſtern und entſcheiden könnte; um nicht Etwas zu ſein, iſt ſie lieber gar Nichts.

Wenn es nun aber ausgemacht iſt, daß, was das Subject oder Weſen iſt, lediglich in den Beſtimmungen deſſelben liegt, d. h. daß das Prädicat das wahre Subject iſt; ſo iſt auch erwieſen, daß, wenn die göttlichen Prädicate Beſtimmungen des menſchlichen Weſens ſind, auch das Subject derſelben menſchlichen Weſens iſt. Die göttlichen Prädicate ſind aber einerſeits allgemeine, andererſeits perſönliche. Die allgemeinen ſind die metaphyſiſchen, aber dieſe dienen nur der Religion zum äußerſten Anknüpfungspunkte oder zur Grundlage; ſie ſind nicht die charakteriſtiſchen Beſtimmungen der Religion. Die perſönlichen Prädicate allein ſind es, welche das Weſen der Religion begründen, in welchen das göttliche Weſen der Religion Gegenſtand iſt. Solche Prädicate ſind z. B., daß Gott Perſon, daß er der moraliſche Geſetzgeber, der Vater der Menſchen, der Heilige, der

Gerechte, der Gütige, der Barmherzige iſt. Es erhellt nun aber ſogleich von dieſen und andern Beſtimmungen, oder wird wenigſtens im Verlaufe erhellen, daß ſie, namentlich als perſönliche Beſtimmungen, rein menſchliche Beſtimmungen ſind, und daß ſich folglich der Menſch in der Religion im Verhalten zu Gott zu ſeinem eignen Weſen verhält, denn der Religion ſind dieſe Prädicate nicht Vorſtellungen, nicht Bilder, die ſich der Menſch von Gott macht, unterſchieden von dem, was Gott an ſich ſelbſt iſt, ſondern Wahrheiten, Sachen, Realitäten. Die Religion weiß nichts von Anthropomorphismen: die Anthropomorphismen ſind ihr keine Anthropomorphismen. Das Weſen der Religion iſt gerade, daß ihr dieſe Beſtimmungen das Weſen Gottes ausdrücken. Nur der über die Religion reflectirende, ſie, indem er ſie vertheidigt, vor ſich ſelbſt verläugnende Verſtand erklärt ſie für Bilder. Aber der Religion iſt Gott wirklicher Vater, wirkliche Liebe und Barmherzigkeit, denn er iſt ihr ein wirkliches, ein lebendiges, perſönliches Weſen, ſeine wahren Beſtimmungen ſind daher auch lebendige, perſönliche Beſtimmungen. Ja die entſprechenden Beſtimmungen ſind gerade die, welche dem Verſtande den meiſten Anſtoß geben, welche er in der Reflexion über die Religion verläugnet. Die Religion iſt ſubjectiv Affect; nothwendig iſt ihr daher auch objectiv der Affect göttlichen Weſens. Selbſt der Zorn iſt ihr kein Gottes unwürdiger Affect, wofern nur dieſem Zorne nichts Böſes zu Grunde liegt.

Es iſt aber hier ſogleich weſentlich zu bemerken — und dieſe Erſcheinung iſt eine höchſt merkwürdige, das innerſte Weſen der Religion charakteriſirende, — daß, je menſchlicher dem Weſen nach Gott iſt, um ſo größer ſcheinbar der Unterſchied zwiſchen ihm und dem Menſchen iſt, d. h. um ſo mehr von der Reflexion über die Religion, von der Theologie die Identität, die Einheit des göttlichen und menſchlichen Weſens geläugnet, und das Menſchliche, wie es als ſolches dem Menſchen Gegenſtand ſeines Bewußtſeins iſt, her-

abgesetzt wird.*) Der Grund hievon ist: weil das Positive, das Wesentliche in der Anschauung oder Bestimmung des göttlichen Wesens allein das Menschliche, so kann die Anschauung des Menschen, wie er Gegenstand des Bewußtseins ist, nur eine negative, menschenfeindliche sein. Um Gott zu bereichern, muß der Mensch arm werden; damit Gott Alles sei, der Mensch nichts sein. Aber er braucht auch nichts für sich selbst zu sein, weil Alles, was er sich nimmt, in Gott nicht verloren geht, sondern erhalten wird. Der Mensch hat sein Wesen in Gott, wie sollte er es also in sich und für sich haben? Warum wäre es nothwendig, dasselbe zweimal zu setzen, zweimal zu haben? Was der Mensch sich entzieht, was er an sich selbst entbehrt, genießt er ja nur in um so unvergleichlich höherem und reicherem Maße in Gott.

Die Mönche gelobten die Keuschheit dem göttlichen Wesen, sie unterdrückten die Geschlechterliebe an sich, aber dafür hatten sie im Himmel, in Gott, an der Jungfrau Maria das Bild des Weibes — ein Bild der Liebe. Sie konnten um so mehr des wirklichen Weibes entbehren, je mehr ihnen ein ideales, vorgestelltes Weib ein Gegenstand wirklicher Liebe war. Je größere Bedeutung sie auf die Vernichtung der Sinnlichkeit legten, je größere Bedeutung hatte für sie die himmlische Jungfrau: sie trat ihnen selbst an die Stelle Christi, an die Stelle Gottes. Je mehr das Sinnliche verneint wird, desto sinnlicher ist der Gott, dem das Sinnliche geopfert wird. Was man nämlich der Gottheit opfert — darauf legt man einen besondern Werth, daran hat Gott ein besonderes Wohlgefallen. Was im Sinne des Menschen, das ist natürlich auch im Sinne seines Gottes

*) „So groß auch die Aehnlichkeit zwischen dem Schöpfer und Geschöpf gedacht werden kann, die Unähnlichkeit zwischen ihnen muß doch noch größer gedacht werden.“ Later. Conc. can. 2. (Summa omn. Conc. Carranza. Antw. 1559. p. 526.) — Der letzte Unterschied zwischen dem Menschen und Gott, dem endlichen und unendlichen Wesen überhaupt, zu welchem sich die religiös speculative Imagination emporschwingt, ist der Unterschied zwischen Etwas und Nichts, Ens und Non-Ens; denn nur im Nichts ist alle Gemeinschaft mit allen andern Wesen aufgehoben.

das Höchſte; was überhaupt dem Menſchen gefällt, das gefällt auch Gott. Die Hebräer opferten dem Jehova nicht unreine, ekelhafte Thiere, ſondern die Thiere, die für ſie den höchſten Werth hatten, die ſie ſelbſt aßen, waren auch die Speiſe Gottes.*) Wo man daher aus der Verneinung der Sinnlichkeit ein beſonderes Weſen, ein gottwohlgefälliges Opfer macht, da wird gerade auf die Sinnlichkeit der höchſte Werth gelegt und die aufgegebne Sinnlichkeit unwillkührlich dadurch wieder hergeſtellt, daß Gott an die Stelle des ſinnlichen Weſens tritt, welches man aufgegeben. Die Nonne vermählt ſich mit Gott; ſie hat einen himmliſchen Bräutigam, der Mönch eine himmliſche Braut. Aber die himmliſche Jungfrau iſt nur eine ſinnfällige Erſcheinung einer allgemeinen, das Weſen der Religion betreffenden Wahrheit. Der Menſch bejaht in Gott, was er an ſich ſelbſt verneint.**) Die Religion abſtrahirt vom Menſchen, von der Welt; aber ſie kann nur abſtrahiren von den, ſei es nun wirklichen oder vermeintlichen Mängeln und Schranken, von dem Nichtigen, nicht von dem Weſen, dem Poſitiven der Welt und Menſchheit, ſie muß daher in die Abſtraction und Negation das, wovon ſie abſtrahirt oder zu abſtrahiren glaubt, wieder aufnehmen. Und ſo ſetzt denn auch wirklich die Religion Alles, was ſie mit Bewußtſein verneint, — vorausgeſetzt natürlich, daß dieſes von ihr Verneinte etwas an ſich Weſenhaftes, Wahres, folglich nicht zu Verneinendes iſt, — unbewußt wieder in Gott. So verneint der Menſch in der Religion ſeine Vernunft: er weiß nichts aus ſich von Gott, ſeine Gedanken ſind nur weltlich, irdiſch: er kann nur glauben, was Gott ihm geoffenbart. Aber dafür ſind die Gedanken Gottes menſchliche, irdiſche Gedanken; er hat Plane, wie der Menſch,

*) Cibus Dei. 3. Moſe 3, 11.

**) Wer nämlich, ſagt z. B. Anſelmus, ſich verachtet, der iſt bei Gott geachtet. Wer ſich mißfällt, gefällt Gott. Sei alſo klein in Deinen Augen, damit Du groß ſeiſt in Gottes Augen; denn Du wirſt um ſo geſchätzter bei Gott ſein, je verächtlicher Du den Menſchen biſt." (Anselmi Opp. Parisiis. 1721. p. 191.)

im Kopf; er bequemt ſich nach den Umſtänden und Verſtandeskräften der Menſchen, wie ein Lehrer nach der Faſſungskraft ſeiner Schüler; er berechnet genau den Effect ſeiner Gaben und Offenbarungen; er beobachtet den Menſchen in all ſeinem Thun und Treiben; er weiß Alles — auch das Irdiſchſte, das Gemeinſte, das Schlechteſte. Kurz der Menſch verneint Gott gegenüber ſein Wiſſen, ſein Denken, um in Gott ſein Wiſſen, ſein Denken zu ſetzen. Der Menſch giebt ſeine Perſon auf, aber dafür iſt ihm Gott, das allmächtige, unbeſchränkte Weſen ein perſönliches Weſen; er verneint die menſchliche Ehre, das menſchliche Ich; aber dafür iſt ihm Gott ein ſelbſtiſches, egoiſtiſches Weſen, das in Allem nur ſich, nur ſeine Ehre, ſeinen Nutzen ſucht, Gott eben die Selbſtbefriedigung der eignen, gegen alles Andere mißgünſtigen Selbſtiſchkeit, Gott der Selbſtgenuß des Egoismus.*) Die Religion verneint ferner das Gute als eine Beſchaffenheit des menſchlichen Weſens: der Menſch iſt ſchlecht, verdorben, unfähig zum Guten; aber dafür iſt Gott nur gut, Gott das gute Weſen. Es wird die weſentliche Forderung gemacht, daß das Gute als Gott dem Menſchen Gegenſtand ſei; aber wird denn dadurch nicht das Gute als eine weſentliche Beſtimmung des Menſchen ausgeſprochen? Wenn ich abſolut, d. h. von Natur, von Weſen böſe, unheilig bin, wie kann das Heilige, das Gute mir Gegenſtand ſein? gleichgültig ob dieſer Gegenſtand von Außen oder von Innen mir gegeben iſt. Wenn mein Herz böſe, mein Verſtand verdorben iſt, wie kann ich was heilig, als heilig, was gut, als gut wahrnehmen und empfinden? Wie kann ich ein ſchönes Gemälde als ſchönes wahrnehmen, wenn meine Seele eine äſthetiſche Schlechtigkeit iſt? Wenn ich auch ſelbſt kein Maler bin, nicht die Kraft habe, aus mir ſelbſt Schönes zu produciren, ſo habe ich doch äſthetiſches

*) „Gott kann nur ſich lieben, nur an ſich denken, nur für ſich ſelbſt arbeiten. Gott ſucht, indem er den Menſchen macht, ſeinen Nutzen, ſeinen Ruhm" u. ſ. w. S. P. Bayle. Ein Beitrag zur Geſchichte der Philoſ. u. Menſchh.

Gefühl, äſthetiſchen Verſtand, indem ich Schönes außer mir wahrnehme. Entweder iſt das Gute gar nicht für den Menſchen, oder iſt es für ihn, ſo offenbaret ſich hierin dem Menſchen die Heiligkeit und Güte des menſchlichen Weſens. Was ſchlechterdings meiner Natur zuwider iſt, womit mich kein Band der Gemeinſchaft verknüpft, das iſt mir auch nicht denkbar, nicht empfindbar. Das Heilige iſt mir nur als Gegenſatz gegen meine Perſönlichkeit, aber als Einheit mit meinem Weſen Gegenſtand. Das Heilige iſt der Vorwurf meiner Sündhaftigkeit; ich erkenne mich in ihm als Sünder; aber darin table ich mich, erkenne ich, was ich nicht bin, aber ſein ſoll, und eben deßwegen an ſich, meiner Beſtimmung nach, ſein kann; denn ein Sollen ohne Können iſt eine lächerliche Chimäre, ergreift nicht das Gemüth. Aber eben indem ich das Gute als meine Beſtimmung, als mein Geſetz erkenne, erkenne ich, ſei es nun bewußt oder unbewußt, daſſelbe als mein eignes Weſen. Ein anderes, ſeiner Natur nach von mir unterſchiednes Weſen geht mich nichts an. Die Sünde kann ich als Sünde nur empfinden, wenn ich ſie als einen Widerſpruch meiner mit mir ſelbſt, d. h. meiner Perſönlichkeit mit meiner Weſenheit empfinde. Als Widerſpruch mit dem göttlichen, als einem andern Weſen gedacht, iſt das Gefühl der Sünde unerklärlich, ſinnlos.

Der Unterſchied des Auguſtinianismus vom Pelagianismus beſteht nur darin, daß jener in der Weiſe der Religion ausſpricht, was dieſer in der Weiſe des Rationalismus. Beide ſagen Daſſelbe, beide eignen dem Menſchen das Gute zu, — der Pelagianismus aber direct, auf rationaliſtiſche, moraliſche Weiſe, der Auguſtinianismus indirect, auf myſtiſche, d. i. religiöſe Weiſe.*) Denn was dem Gott des Men-

*) Der Pelagianismus negirt Gott, die Religion, — isti tantam tribuunt potestatem voluntati, ut pietati auferant orationem (Augustin de nat. et grat. cont. Pelagium c. 58.) — er hat nur den Schöpfer, d. h. die Natur zur Baſis, nicht den Erlöſer, den erſt religiöſen Gott — kurz er negirt Gott, aber dafür erhebt er den Menſchen zu Gott, indem er ihn zu einem Gottes nicht bedürftigen, ſelbſtgenug-

ſchen gegeben wird, das wird in Wahrheit dem Menſchen ſelbſt gegeben; was der Menſch von Gott ausſagt, das ſagt er in Wahrheit von ſich ſelbſt aus. Der Auguſtinianismus wäre nur dann eine Wahrheit, und zwar eine dem Pelagianismus entgegengeſetzte Wahrheit, wenn der Menſch den Teufel zu ſeinem Gotte hätte, den Teufel, und zwar mit dem Bewußtſein, daß er der Teufel iſt, als ſein höchſtes Weſen verehrte und feierte. Aber ſo lange der Menſch ein gutes Weſen als Gott verehrt, ſo lange ſchaut er in Gott ſein eignes gutes Weſen an.

Wie mit der Lehre von der Grundverdorbenheit des menſchlichen Weſens, iſt es mit der damit identiſchen Lehre, daß der Menſch nichts Gutes, d. h. in Wahrheit Nichts aus ſich ſelbſt, aus eigner Kraft vermöge. Die Verneinung der menſchlichen Kraft und Thätigkeit wäre nur dann eine wahre, wenn der Menſch auch in Gott die moraliſche Thätigkeit verneinte und ſagte, wie der orientaliſche Nihiliſt oder Pantheiſt: das göttliche Weſen iſt ein abſolut willen- und thatloſes, indifferentes, nichts vom Unterſchied des Böſen und Guten wiſſendes Weſen. Aber wer Gott als ein thätiges Weſen beſtimmt und zwar als ein moraliſch thätiges, moraliſch kritiſches Weſen, als ein Weſen, welches das Gute liebt, wirkt, belohnt, das Böſe beſtraft, verwirft, verdammt, wer Gott ſo beſtimmt, der verneint nur ſcheinbar die menſchliche Thätigkeit, in Wahrheit macht er ſie zur höchſten, reellſten Thätigkeit. Wer Gott menſchlich handeln läßt, der erklärt die menſchliche Thätigkeit für eine göttliche; der ſagt: ein Gott, der nicht thätig iſt und zwar moraliſch oder menſchlich thätig, iſt kein Gott, und macht

---

ſamen, unabhängigen Weſen macht. (S. hierüber Luther gegen Erasmus und Auguſtin l. c. c. 33.) Der Auguſtinianismus negirt den Menſchen, aber dafür erniedrigt er Gott zum Menſchen bis zur Schmach des Kreuzestodes um des Menſchen willen. Jener ſetzt den Menſchen an Gottes, dieſer Gott an des Menſchen Stelle; beide kommen auf das Nämliche hinaus; der Unterſchied iſt nur ein Schein, eine fromme Illuſion. Der Auguſtinianismus iſt nur ein umgekehrter Pelagianismus, was dieſer als Subject, ſetzt jener als Object.

das Höchſte; was überhaupt dem Menſchen gefällt, das gefällt auch Gott. Die Hebräer opferten dem Jehova nicht unreine, ekelhafte Thiere, ſondern die Thiere, die für ſie den höchſten Werth hatten, die ſie ſelbſt aßen, waren auch die Speiſe Gottes. *) Wo man daher aus der Verneinung der Sinnlichkeit ein beſonderes Weſen, ein gottwohlgefälliges Opfer macht, da wird gerade auf die Sinnlichkeit der höchſte Werth gelegt und die aufgegebne Sinnlichkeit unwillkührlich dadurch wieder hergeſtellt, daß Gott an die Stelle des ſinnlichen Weſens tritt, welches man aufgegeben. Die Nonne vermählt ſich mit Gott; ſie hat einen himmliſchen Bräutigam, der Mönch eine himmliſche Braut. Aber die himmliſche Jungfrau iſt nur eine ſinnfällige Erſcheinung einer allgemeinen, das Weſen der Religion betreffenden Wahrheit. Der Menſch bejaht in Gott, was er an ſich ſelbſt verneint. **) Die Religion abſtrahirt vom Menſchen, von der Welt; aber ſie kann nur abſtrahiren von den, ſei es nun wirklichen oder vermeintlichen Mängeln und Schranken, von dem Nichtigen, nicht von dem Weſen, dem Poſitiven der Welt und Menſchheit, ſie muß daher in die Abſtraction und Negation das, wovon ſie abſtrahirt oder zu abſtrahiren glaubt, wieder aufnehmen. Und ſo ſetzt denn auch wirklich die Religion Alles, was ſie mit Bewußtſein verneint, — vorausgeſetzt natürlich, daß dieſes von ihr Verneinte etwas an ſich Weſenhaftes, Wahres, folglich nicht zu Verneinendes iſt, — unbewußt wieder in Gott. So verneint der Menſch in der Religion ſeine Vernunft: er weiß nichts aus ſich von Gott, ſeine Gedanken ſind nur weltlich, irdiſch: er kann nur glauben, was Gott ihm geoffenbart. Aber dafür ſind die Gedanken Gottes menſchliche, irdiſche Gedanken; er hat Plane, wie der Menſch,

*) Cibus Dei. 3. Moſe 3, 11.

**) Wer nämlich, ſagt z. B. Anſelmus, ſich verachtet, der iſt bei Gott geachtet. Wer ſich mißfällt, gefällt Gott. Sei alſo klein in Deinen Augen, damit Du groß ſeiſt in Gottes Augen; denn Du wirſt um ſo geſchätzter bei Gott ſein, je verächtlicher Du den Menſchen biſt.“ (Anselmi Opp. Parisiis. 1721. p. 191.)

im Kopf; er bequemt ſich nach den Umſtänden und Verſtandeskräften der Menſchen, wie ein Lehrer nach der Faſſungskraft ſeiner Schüler; er berechnet genau den Effect ſeiner Gaben und Offenbarungen; er beobachtet den Menſchen in all ſeinem Thun und Treiben; er weiß Alles — auch das Irrſichſte, das Gemeinſte, das Schlechteſte. Kurz der Menſch verneint Gott gegenüber ſein Wiſſen, ſein Denken, um in Gott ſein Wiſſen, ſein Denken zu ſetzen. Der Menſch giebt ſeine Perſon auf, aber dafür iſt ihm Gott, das allmächtige, unbeſchränkte Weſen ein perſönliches Weſen; er verneint die menſchliche Ehre, das menſchliche Ich; aber dafür iſt ihm Gott ein ſelbſtiſches, egoiſtiſches Weſen, das in Allem nur ſich, nur ſeine Ehre, ſeinen Nutzen ſucht, Gott eben die Selbſtbefriedigung der eignen, gegen alles Andere mißgünſtigen Selbſtiſchheit, Gott der Selbſtgenuß des Egoismus.*) Die Religion verneint ferner das Gute als eine Beſchaffenheit des menſchlichen Weſens: der Menſch iſt ſchlecht, verdorben, unfähig zum Guten; aber dafür iſt Gott nur gut, Gott das gute Weſen. Es wird die weſentliche Forderung gemacht, daß das Gute als Gott dem Menſchen Gegenſtand ſei; aber wird denn dadurch nicht das Gute als eine weſentliche Beſtimmung des Menſchen ausgeſprochen? Wenn ich abſolut, d. h. von Natur, von Weſen böſe, unheilig bin, wie kann das Heilige, das Gute mir Gegenſtand ſein? gleichgültig ob dieſer Gegenſtand von Außen oder von Innen mir gegeben iſt. Wenn mein Herz böſe, mein Verſtand verdorben iſt, wie kann ich was heilig, als heilig, was gut, als gut wahrnehmen und empfinden? Wie kann ich ein ſchönes Gemälde als ſchönes wahrnehmen, wenn meine Seele eine äſthetiſche Schlechtigkeit iſt? Wenn ich auch ſelbſt kein Maler bin, nicht die Kraft habe, aus mir ſelbſt Schönes zu produciren, ſo habe ich doch äſthetiſches

*) „Gott kann nur ſich lieben, nur an ſich denken, nur für ſich ſelbſt arbeiten. Gott ſucht, indem er den Menſchen macht, ſeinen Nutzen, ſeinen Ruhm" u. ſ. w. C. P. Bayle. Ein Beitrag zur Geſchichte der Philoſ. u. Menſchh.

Der oben im Allgemeinen angegebene Entwicklungsgang der Religion beſteht daher näher darin, daß der Menſch immer mehr Gott ab-, immer mehr ſich zuſpricht. Anfangs ſetzt der Menſch Alles ohne Unterſchied außer ſich. Dieß zeigt ſich beſonders in dem Offenbarungsglauben. Was einer ſpätern Zeit oder einem gebildeten Volk die Natur oder Vernunft, das giebt einer frühern Zeit oder einem noch ungebildeten Volke Gott ein. Alle auch noch ſo natürlichen Triebe des Menſchen, — ſogar den Trieb zur Reinlichkeit ſtellten die Iſraeliten als ein poſitives göttliches Gebot vor. Aus dieſem Beiſpiele ſehen wir zugleich wieder, daß Gott gerade um ſo niedriger, um ſo gemein menſchlicher iſt, je mehr ſich der Menſch abſpricht. Wie kann die Demuth, die Selbſtverläugnung des Menſchen weiter gehen, als wenn er ſich ſogar die Kraft und Fähigkeit abſpricht, von ſelbſt, aus eignem Antriebe die Gebote des gemeinſten Anſtandes zu erfüllen! *) Die chriſtliche Religion dagegen unterſchied die Triebe und Affecte des Menſchen nach ihrer Beſchaffenheit, nach ihrem Inhalte; ſie machte nur die guten Affecte, die guten Geſinnungen, die guten Gedanken zu Offenbarungen, zu Wirkungen, d. i. zu Geſinnungen, Affecten, Gedanken Gottes; denn was Gott offenbart, iſt eine Beſtimmung Gottes ſelbſt; weß das Herz voll iſt, deß geht der Mund über, wie die Wirkung, ſo die Urſache, wie die Offenbarung, ſo das Weſen, das ſich offenbart. Ein Gott, der nur in guten Geſinnungen ſich offenbart, iſt ſelbſt ein Gott, deſſen weſentliche Eigenſchaft nur die moraliſche Güte iſt. Die chriſtliche Religion ſchied die innerliche moraliſche Reinheit von der äußerlichen körperlichen, die iſraelitiſche identificirte beide. **) Die chriſtliche Religion iſt im Gegenſatze zur iſraelitiſchen die Religion der Kritik und Freiheit. Der Iſraelit traute ſich nichts zu thun, außer was von Gott

*) 5 Moſe 23, 12. 13.

**) S. z. B. 1 Moſe 35, 2. 3 Moſe 11, 44. 20, 26 und Clericus Commentar zu dieſen Stellen.

befohlen war; er war willenlos ſelbſt im Aeußerlichen; ſelbſt bis über die Speiſen erſtreckte ſich die Macht der Religion. Die chriſtliche Religion dagegen ſtellte in allen dieſen äußerlichen Dingen den Menſchen auf ſich ſelbſt, d. h. ſie ſetzte in den Menſchen, was der Iſraelite außer ſich in Gott ſetzte. Die vollendetſte Darſtellung des Poſitivismus iſt Iſrael. Dem Iſraeliten gegenüber iſt der Chriſt ein Esprit fort, ein Freigeiſt. So ändern ſich die Dinge. Was geſtern noch Religion war, iſt es heute nicht mehr, und was heute für Atheismus, gilt morgen für Religion.

Erſter Theil.

Das wahre, d. i. anthropologiſche Weſen der Religion.

Drittes Kapitel.

Gott als Weſen des Verſtandes.

Die Religion iſt die Entzweiung des Menſchen mit ſich ſelbſt: er ſetzt ſich Gott als ein ihm entgegengeſetztes Weſen gegenüber. Gott iſt nicht, was der Menſch iſt — der Menſch nicht, was Gott iſt. Gott iſt das unendliche, der Menſch das endliche Weſen; Gott vollkommen, der Menſch unvollkommen; Gott ewig, der Menſch zeitlich; Gott allmächtig, der Menſch ohnmächtig; Gott heilig, der Menſch ſündhaft. Gott und Menſch ſind Extreme: Gott das ſchlechthin Poſitive, der Inbegriff aller Realitäten, der Menſch das ſchlechtweg Negative, der Inbegriff aller Nichtigkeiten.

Aber der Menſch vergegenſtändlicht in der Religion ſein eignes geheimes Weſen. Es muß alſo nachgewieſen werden, daß dieſer Gegenſatz, dieſer Zwieſpalt von Gott und Menſch, womit die Religion anhebt, ein Zwieſpalt des Menſchen mit ſeinem eignen Weſen iſt.

Die innere Nothwendigkeit dieſes Beweiſes ergiebt ſich ſchon daraus, daß, wenn wirklich das göttliche Weſen, welches Gegenſtand der Religion iſt, ein andres wäre als das Weſen des Menſchen, eine Entzweiung, ein Zwieſpalt gar nicht ſtattfinden könnte. Iſt Gott wirklich ein andres Weſen, was kümmert mich ſeine Vollkommenheit? Entzweiung findet nur ſtatt zwiſchen Weſen, welche mit einander zerfallen ſind, aber Eins ſein ſollen, Eins ſein können, und folglich im Weſen, in Wahrheit Eins ſind. Es muß alſo ſchon aus dieſem allgemeinen Grunde das Weſen, mit welchem ſich der Menſch entzweit fühlt, ein ihm eingebornes Weſen ſein, aber zugleich ein Weſen von anderer Beſchaffenheit, als das Weſen oder die Kraft, welche ihm das Gefühl, das Bewußtſein der Verſöhnung, der Einheit mit Gott, oder, was eins iſt, mit ſich ſelbſt giebt.

Dieſes Weſen iſt nichts Andres als die Intelligenz — die Vernunft oder der Verſtand. Gott als Extrem des Menſchen, als nicht menſchliches, d. i. perſönlich menſchliches Weſen gedacht — iſt das vergegenſtändlichte Weſen des Verſtandes. Das reine, vollkommne, mangelloſe göttliche Weſen iſt das Selbſtbewußtſein des Verſtandes, das Bewußtſein des Verſtandes von ſeiner eignen Vollkommenheit. Der Verſtand weiß nichts von den Leiden des Herzens; er hat keine Begierden, keine Leidenſchaften, keine Bedürfniſſe und eben darum keine Mängel und Schwächen, wie das Herz. Reine Verſtandesmenſchen, Menſchen, die uns das Weſen des Verſtandes, wenn auch nur in einſeitiger, aber eben deßwegen charakteriſtiſcher Beſtimmtheit verſinnbildlichen und perſonificiren, ſind enthoben den Gemüthsqualen, den Paſſionen, den Exceſſen der Gefühlsmenſchen; ſie ſind für keinen endlichen, d. i. beſtimmten Gegenſtand leidenſchaftlich eingenommen; ſie „verpfänden“ ſich nicht; ſie ſind frei. „Nichts bedürfen und durch dieſe Bedürfnißloſigkeit den unſterblichen Göttern gleichen“; „nicht ſich den Dingen, ſondern die Dinge ſich unterwerfen“; „Alles iſt eitel“ — dieſe und ähnliche Ausſprüche ſind Mottos abſtracter

Verſtandesmenſchen. Der Verſtand iſt das neutrale, gleichgültige, unbeſtechliche, unverblendete Weſen in uns — das reine, affectloſe Licht der Intelligenz. Er iſt das kategoriſche, rückſichtsloſe Bewußtſein der Sache als Sache, weil er ſelbſt objectiver Natur, — das Bewußtſein des Widerſpruchsloſen, weil er ſelbſt die widerſpruchsloſe Einheit, die Quelle der logiſchen Identität, — das Bewußtſein des Geſetzes, der Nothwendigkeit, der Regel, des Maßes, weil er ſelbſt die Thätigkeit des Geſetzes, die Nothwendigkeit der Natur der Dinge als Selbſtthätigkeit, die Regel der Regeln, das abſolute Maß, das Maß der Maße iſt. Nur durch den Verſtand kann der Menſch im Widerſpruch mit ſeinen theuerſten menſchlichen, d. i. perſönlichen Gefühlen urtheilen und handeln, wenn es alſo der Verſtandesgott, das Geſetz, die Nothwendigkeit, das Recht gebietet. Der Vater, welcher ſeinen eignen Sohn, weil er ihn für ſchuldig erkennt, als Richter zum Tode verurtheilt, vermag dies nur als Verſtandes- nicht als Gefühlsmenſch. Der Verſtand zeigt uns die Fehler und Schwächen ſelbſt unſrer Geliebten, — ſelbſt unſre eignen. Er verſetzt uns deßwegen ſo oft in peinliche Colliſion mit uns ſelbſt, mit unſerm Herzen. Wir wollen nicht dem Verſtande Recht laſſen: wir wollen nicht aus Schonung, aus Nachſicht das wahre, aber harte, aber rückſichtsloſe Urthel des Verſtandes vollſtrecken. Der Verſtand iſt das eigentliche Gattungsvermögen; das Herz vertritt die beſonderen Angelegenheiten, die Individuen, der Verſtand die allgemeinen Angelegenheiten; er iſt die übermenſchliche, das heißt: die über- und unperſönliche Kraft oder Weſenheit im Menſchen. Nur durch den Verſtand und in dem Verſtande hat der Menſch die Kraft, von ſich ſelbſt, d. h. von ſeinem ſubjectiven, perſönlichen Weſen zu abſtrahiren, ſich zu erheben zu allgemeinen Begriffen und Verhältniſſen, den Gegenſtand zu unterſcheiden von den Eindrücken, die er auf das Gemüth macht, ihn an und für ſich ſelbſt, ihn ohne Beziehung auf den Menſchen zu betrachten. Die Philoſophie, die Mathematik, die Aſtronomie, die Phyſik, kurz die

Wiſſenſchaft überhaupt iſt der thatſächliche Beweis, weil das Product, dieſer in Wahrheit unendlichen und göttlichen Thätigkeit. Dem Verſtande widerſprechen daher auch die religiöſen Anthropomorphismen; er ſpricht ſie Gott ab, verneint ſie. Aber dieſer anthropomorphismenfreie, rückſichtsloſe, affectloſe Gott iſt eben nichts Andres, als das eigne gegenſtändliche Weſen des Verſtandes.

Gott als Gott, d. h. als nicht endliches, nicht menſchliches, nicht materiell beſtimmtes, nicht ſinnliches Weſen iſt nur Gegenſtand des Denkens. Er iſt das unſinnliche, geſtaltloſe, unfaßbare, bildloſe — das abſtracte, negative Weſen; er wird nur durch Abſtraction und Negation (via negationis) erkannt, d. i. Gegenſtand. Warum? weil er nichts iſt, als das gegenſtändliche Weſen der Denkkraft, überhaupt der Kraft oder Thätigkeit, man nenne ſie nun, wie man wolle, wodurch ſich der Menſch der Vernunft, des Geiſtes, der Intelligenz bewußt wird. Der Menſch kann keinen andern Geiſt, d. h. — denn der Begriff des Geiſtes iſt lediglich der Begriff des Denkens, der Erkenntniß, des Verſtandes, jeder andre Geiſt ein Geſpenſt der Phantaſie, — keine andre Intelligenz glauben, ahnden, vorſtellen, denken als die Intelligenz, die ihn erleuchtet, die ſich in ihm bethätigt. Er kann nichts weiter, als die Intelligenz abſondern von den Schranken ſeiner Individualität. Der „unendliche Geiſt“ im Unterſchiede vom endlichen iſt daher nichts Andres, als die von den Schranken der Individualität und Leiblichkeit — denn Individualität und Leiblichkeit ſind untrennbar — abgeſonderte Intelligenz, — die Intelligenz, für ſich ſelbſt geſetzt oder gedacht. Gott, ſagten die Scholaſtiker, die Kirchenväter und lange vor ihnen ſchon die heidniſchen Philoſophen, Gott iſt immaterielles Weſen, Intelligenz, Geiſt, reiner Verſtand. Von Gott als Gott kann man ſich kein Bild machen; aber kannſt Du Dir von dem Verſtande, von der Intelligenz ein Bild machen? Hat ſie eine Geſtalt? Iſt ihre Thätigkeit nicht

die unfaßbarſte, die undarſtellbarſte? Gott iſt unbegreiflich; aber kennſt Du das Weſen der Intelligenz? Haſt Du die geheimnißvolle Operation des Denkens, das geheime Weſen des Selbſtbewußtſeins erforſcht? Iſt nicht das Selbſtbewußtſein das Räthſel der Räthſel? Haben nicht ſchon die alten Myſtiker, Scholaſtiker und Kirchenväter die Unfaßlichkeit und Undarſtellbarkeit des göttlichen Weſens mit der Unfaßlichkeit und Undarſtellbarkeit des menſchlichen Geiſtes erläutert, verglichen? nicht alſo in Wahrheit das Weſen Gottes mit dem Weſen des Menſchen identificirt?*) Gott als Gott, — als ein nur denkbares, nur der Vernunft gegenſtändliches Weſen — iſt alſo nichts Andres, als die ſich gegenſtändliche Vernunft. Was der Verſtand oder die Vernunft iſt? Das ſagt Dir nur Gott. Alles muß ſich ausſprechen, offenbaren, vergegenſtändlichen, bejahen. Gott iſt die als das höchſte Weſen ſich ausſprechende, ſich bejahende Vernunft. Für die Einbildung iſt die Vernunft die oder eine Offenbarung Gottes; für die Vernunft aber iſt Gott die Offenbarung der Vernunft; indem was die Vernunft iſt, was ſie vermag, erſt in Gott Gegenſtand iſt. Gott, heißt es hier, iſt ein Bedürfniß des Denkens, ein nothwendiger Gedanke, — der höchſte Grad der Denkkraft. „Die Vernunft kann nicht bei den ſinnlichen Dingen und Weſen ſtehen bleiben"; erſt, wenn ſie bis auf das höchſte, erſte, nothwendige, nur der Vernunft gegenſtändliche Weſen zurückgeht, iſt ſie befriedigt. Warum? weil ſie erſt bei dieſem Weſen bei ſich ſelbſt iſt, weil erſt im Gedanken des höchſten Weſens das höchſte Weſen der Vernunft geſetzt, die höchſte Stufe des Denk- und Abſtractionsvermögens erreicht iſt, und wir

*) In ſeiner Schrift contra Academicos, die Auguſtin gewiſſer Maßen noch als Heide geſchrieben, ſagt er (l. III. c. 12.), daß im Geiſt oder in der Vernunft das höchſte Gut des Menſchen beſtehe. Dagegen in ſeinen Libr. retractationum, die A. als diſtinguirender chriſtlicher Theologe geſchrieben, recenſirt er (l. I. c. 1.) dieſe Aeußerung alſo: „Richtiger hätte ich geſagt: in Gott; denn der Geiſt genießt, um ſelig zu ſein, Gott als ſein höchſtes Gut." Iſt denn damit aber ein Unterſchied geſetzt? Iſt nicht da mein Weſen erſt, wo mein höchſtes Gut?

Die innere Nothwendigkeit dieſes Beweiſes ergiebt ſich ſchon daraus, daß, wenn wirklich das göttliche Weſen, welches Gegenſtand der Religion iſt, ein andres wäre als das Weſen des Menſchen, eine Entzweiung, ein Zwieſpalt gar nicht ſtattfinden könnte. Iſt Gott wirklich ein andres Weſen, was kümmert mich ſeine Vollkommenheit? Entzweiung findet nur ſtatt zwiſchen Weſen, welche mit einander zerfallen ſind, aber Eins ſein ſollen, Eins ſein können, und folglich im Weſen, in Wahrheit Eins ſind. Es muß alſo ſchon aus dieſem allgemeinen Grunde das Weſen, mit welchem ſich der Menſch entzweit fühlt, ein ihm eingebornes Weſen ſein, aber zugleich ein Weſen von anderer Beſchaffenheit, als das Weſen oder die Kraft, welche ihm das Gefühl, das Bewußtſein der Verſöhnung, der Einheit mit Gott, oder, was eins iſt, mit ſich ſelbſt giebt.

Dieſes Weſen iſt nichts Andres als die Intelligenz — die Vernunft oder der Verſtand. Gott als Extrem des Menſchen, als nicht menſchliches, d. i. perſönlich menſchliches Weſen gedacht — iſt das vergegenſtändlichte Weſen des Verſtandes. Das reine, vollkommne, mangelloſe göttliche Weſen iſt das Selbſtbewußtſein des Verſtandes, das Bewußtſein des Verſtandes von ſeiner eignen Vollkommenheit. Der Verſtand weiß nichts von den Leiden des Herzens; er hat keine Begierden, keine Leidenſchaften, keine Bedürfniſſe und eben darum keine Mängel und Schwächen, wie das Herz. Reine Verſtandesmenſchen, Menſchen, die uns das Weſen des Verſtandes, wenn auch nur in einſeitiger, aber eben deßwegen charakteriſtiſcher Beſtimmtheit verſinnbildlichen und perſonificiren, ſind enthoben den Gemüthsqualen, den Paſſionen, den Exceſſen der Gefühlsmenſchen: ſie ſind für keinen endlichen, d. i. beſtimmten Gegenſtand leidenſchaftlich eingenommen; ſie „verpfänden" ſich nicht; ſie ſind frei. „Nichts bedürfen und durch dieſe Bedürfnißloſigkeit den unſterblichen Göttern gleichen"; „nicht ſich den Dingen, ſondern die Dinge ſich unterwerfen" „Alles iſt eitel" — dieſe und ähnliche Ausſprüche ſind Mottos abſtracter

d. h. aus ſich ſelbſt erklärt. Nur das mit Abſicht, nach Zwecken, d. i. mit Verſtand wirkende Weſen iſt dem Verſtande*) das unmittelbar durch ſich ſelbſt klare und gewiſſe, durch ſich ſelbſt begründete, wahre Weſen. Was daher ſelbſt für ſich keine Abſichten hat, das muß den Grund ſeines Daſeins in der Abſicht eines andern und zwar verſtändigen Weſens haben. Und ſo ſetzt denn der Verſtand ſein Weſen als das urſächliche, erſte, vorweltliche Weſen, — d. h. er macht ſich als das dem Range nach erſte, der Zeit nach aber letzte Weſen der Natur zu dem auch der Zeit nach erſten Weſen.

Der Verſtand iſt ſich das Kriterium aller Realität, aller Wirklichkeit. Was verſtandlos iſt, was ſich widerſpricht, iſt Nichts; was der Vernunft widerſpricht, widerſpricht Gott. So widerſpricht es z. B. der Vernunft, mit dem Begriffe der höchſten Realität die Schranken der Zeitlichkeit und Oertlichkeit zu verknüpfen, alſo verneint ſie dieſe von Gott als widerſprechend ſeinem Weſen. Die Vernunft kann nur an einen mit ihrem Weſen übereinſtimmenden Gott glauben, an einen Gott, der nicht unter ihrer eignen Würde iſt, der vielmehr nur ihr eignes Weſen darſtellt, — d. h. die Vernunft glaubt nur an ſich, an die Realität, die Wahrheit ihres eignen Weſens. Die Vernunft macht nicht ſich von Gott, ſondern Gott von ſich abhängig. Selbſt im Zeitalter des wundergläubigen Autoritätsglaubens machte ſich wenigſtens formell der Verſtand zum Kriterium der Gottheit. Gott iſt Alles und kann Alles, ſo hieß es, vermöge ſeiner unendlichen Allmacht; aber gleichwohl iſt er Nichts und kann er Nichts thun, was ſich, d. h. der Vernunft widerſpricht. Unvernünftiges kann auch die Allmacht nicht thun. Ueber der Macht der Allmacht ſteht alſo die höhere Macht der Ver-

*) D. h., wie ſich von ſelbſt verſteht, dem Verſtande, wie er hier betrachtet wird, dem von der Sinnlichkeit abgeſonderten, der Natur entfremdeten, theiſtiſchen Verſtande.

überhaupt ſo lange eine Lücke, eine Leere, einen Mangel in uns fühlen, folglich unglücklich und unzufrieden ſind, ſo lange wir nicht an den letzten Grad eines Vermögens kommen, an das, quo nihil majus cogitari potest, nicht die uns angeborne Fähigkeit zu dieſer oder jener Kunſt, dieſer oder jener Wiſſenſchaft bis zur höchſten Fertigkeit bringen. Denn nur die höchſte Fertigkeit der Kunſt iſt erſt Kunſt, nur der höchſte Grad des Denkens erſt Denken, Vernunft. Nur wo Du Gott denkſt, denkſt Du, rigoros geſprochen; denn erſt Gott iſt die verwirklichte, die erfüllte, die erſchöpfte Denkkraft. Erſt indem Du Gott denkſt, denkſt Du alſo die Vernunft, wie ſie in Wahrheit iſt, ob Du Dir gleich wieder dieſes Weſen als ein von der Vernunft unterſchiednes vermittelſt der Einbildungskraft vorſtellſt, weil Du als ein ſinnliches Weſen gewohnt biſt, ſtets den Gegenſtand der Anſchauung, den wirklichen Gegenſtand von der Vorſtellung deſſelben zu unterſcheiden, und nun vermittelſt der Einbildungskraft dieſe Gewohnheit auch auf das Vernunftweſen überträgſt, und dadurch der Vernunftexiſtenz, dem Gedachtſein die ſinnliche Exiſtenz, von der Du doch abſtrahirt haſt, verkehrter Weiſe wieder unterſchiebſt.

Gott als metaphyſiſches Weſen iſt die in ſich ſelbſt befriedigte Intelligenz, oder vielmehr umgekehrt: die in ſich ſelbſt befriedigte, die ſich als abſolutes Weſen denkende Intelligenz iſt Gott als metaphyſiſches Weſen. Alle metaphyſiſchen Beſtimmungen Gottes ſind daher nur wirkliche Beſtimmungen, wenn ſie als Denkbeſtimmungen, als Beſtimmungen der Intelligenz, des Verſtandes erkannt werden.

Der Verſtand iſt das „originäre, primitive“ Weſen. Der Verſtand leitet alle Dinge von Gott, als der erſten Urſache ab, er findet ohne eine verſtändige Urſache die Welt dem ſinn- und zweckloſen Zufall preisgegeben; d. h.: er findet nur in ſich, nur in ſeinem Weſen den Grund und Zweck der Welt, ihr Daſein nur klar und begreiflich, wenn er es aus der Quelle aller klaren und deutlichen Begriffe,

d. h. aus ſich ſelbſt erklärt. Nur das mit Abſicht, nach Zwecken, d. i. mit Verſtand wirkende Weſen iſt dem Verſtande*) das unmittelbar durch ſich ſelbſt klare und gewiſſe, durch ſich ſelbſt begründete, wahre Weſen. Was daher ſelbſt für ſich keine Abſichten hat, das muß den Grund ſeines Daſeins in der Abſicht eines andern und zwar verſtändigen Weſens haben. Und ſo ſetzt denn der Verſtand ſein Weſen als das urſächliche, erſte, vorweltliche Weſen, — d. h. er macht ſich als das dem Range nach erſte, der Zeit nach aber letzte Weſen der Natur zu dem auch der Zeit nach erſten Weſen.

Der Verſtand iſt ſich das Kriterium aller Realität, aller Wirklichkeit. Was verſtandlos iſt, was ſich widerſpricht, iſt Nichts; was der Vernunft widerſpricht, widerſpricht Gott. So widerſpricht es z. B. der Vernunft, mit dem Begriffe der höchſten Realität die Schranken der Zeitlichkeit und Oertlichkeit zu verknüpfen, alſo verneint ſie dieſe von Gott als widerſprechend ſeinem Weſen. Die Vernunft kann nur an einen mit ihrem Weſen übereinſtimmenden Gott glauben, an einen Gott, der nicht unter ihrer eignen Würde iſt, der vielmehr nur ihr eignes Weſen darſtellt, — d. h. die Vernunft glaubt nur an ſich, an die Realität, die Wahrheit ihres eignen Weſens. Die Vernunft macht nicht ſich von Gott, ſondern Gott von ſich abhängig. Selbſt im Zeitalter des wundergläubigen Autoritätsglaubens machte ſich wenigſtens formell der Verſtand zum Kriterium der Gottheit. Gott iſt Alles und kann Alles, ſo hieß es, vermöge ſeiner unendlichen Allmacht; aber gleichwohl iſt er Nichts und kann er Nichts thun, was ſich, d. h. der Vernunft widerſpricht. Unvernünftiges kann auch die Allmacht nicht thun. Ueber der Macht der Allmacht ſteht alſo die höhere Macht der Ver-

*) D. h., wie ſich von ſelbſt verſteht, dem Verſtande, wie er hier betrachtet wird, dem von der Sinnlichkeit abgeſonderten, der Natur entfremdeten, theiſtiſchen Verſtande.

überhaupt ſo lange eine Lücke, eine Leere, einen Mangel in uns fühlen, folglich unglücklich und unzufrieden ſind, ſo lange wir nicht an den letzten Grad eines Vermögens kommen, an das, quo nihil majus cogitari potest, nicht die uns angeborne Fähigkeit zu dieſer oder jener Kunſt, dieſer oder jener Wiſſenſchaft bis zur höchſten Fertigkeit bringen. Denn nur die höchſte Fertigkeit der Kunſt iſt erſt Kunſt, nur der höchſte Grad des Denkens erſt Denken, Vernunft. Nur wo Du Gott denkſt, denkſt Du, rigoros geſprochen; denn erſt Gott iſt die verwirklichte, die erfüllte, die erſchöpfte Denkkraft. Erſt indem Du Gott denkſt, denkſt Du alſo die Vernunft, wie ſie in Wahrheit iſt, ob Du Dir gleich wieder dieſes Weſen als ein von der Vernunft unterſchiednes vermittelſt der Einbildungskraft vorſtellſt, weil Du als ein ſinnliches Weſen gewohnt biſt, ſtets den Gegenſtand der Anſchauung, den wirklichen Gegenſtand von der Vorſtellung deſſelben zu unterſcheiden, und nun vermittelſt der Einbildungskraft dieſe Gewohnheit auch auf das Vernunftweſen überträgſt, und dadurch der Vernunfterſtenz, dem Gedachtſein die ſinnliche Exiſtenz, von der Du doch abſtrahirt haſt, verkehrter Weiſe wieder unterſchiebſt.

Gott als metaphyſiſches Weſen iſt die in ſich ſelbſt befriedigte Intelligenz, oder vielmehr umgekehrt: die in ſich ſelbſt befriedigte, die ſich als abſolutes Weſen denkende Intelligenz iſt Gott als metaphyſiſches Weſen. Alle metaphyſiſchen Beſtimmungen Gottes ſind daher nur wirkliche Beſtimmungen, wenn ſie als Denkbeſtimmungen, als Beſtimmungen der Intelligenz, des Verſtandes erkannt werden.

Der Verſtand iſt das „originäre, primitive" Weſen. Der Verſtand leitet alle Dinge von Gott, als der erſten Urſache ab, er findet ohne eine verſtändige Urſache die Welt dem ſinn- und zwecklosen Zufall preisgegeben; d. h.: er findet nur in ſich, nur in ſeinem Weſen den Grund und Zweck der Welt, ihr Daſein nur klar und begreiflich, wenn er es aus der Quelle aller klaren und deutlichen Begriffe,

Du kannſt Dir nichts denken ohne Körper; ſprichſt Du dagegen Gott die Körperlichkeit ab, ſo bekräftigſt und bethätigſt Du damit die Freiheit Deines Verſtandes von der Schranke der Körperlichkeit. In dem unbeſchränkten Weſen verſinnlichſt Du nur Deinen unbeſchränkten Verſtand. Und indem Du daher dieſes uneingeſchränkte Weſen für das allerweſenhafteſte, höchſte Weſen erklärſt, ſagſt Du in Wahrheit nichts weiter als: der Verſtand iſt das Etre supréme, das höchſte Weſen.

Der Verſtand iſt ferner das ſelbſtſtändige und unabhängige Weſen. Abhängig und unſelbſtſtändig iſt, was keinen Verſtand hat. Ein Menſch ohne Verſtand iſt auch ein Menſch ohne Willen. Wer keinen Verſtand hat, läßt ſich verführen, verblenden, von Andern als Mittel gebrauchen. Wie ſollte der im Willen eine Selbſtzweckthätigkeit haben, der im Verſtande ein Mittel Anderer iſt? Nur wer denkt, iſt frei und ſelbſtſtändig. Nur durch ſeinen Verſtand ſetzt der Menſch die Weſen außer und unter ſich zu bloßen Mitteln ſeiner Exiſtenz herab. Selbſtſtändig und unabhängig iſt überhaupt nur, was ſich ſelbſt Zweck, ſich ſelbſt Gegenſtand iſt. Was Zweck und Gegenſtand ſeiner ſelbſt iſt, das iſt eben damit — inſofern als es ſich ſelbſt Gegenſtand — nicht mehr ein Mittel und Gegenſtand für ein andres Weſen. Verſtandesloſigkeit iſt mit einem Worte Sein für Andres, Object, Verſtand Sein für ſich, Subject. Was aber nicht mehr für Andres, ſondern für ſich ſelbſt iſt, das verwirft alle Abhängigkeit von einem andern Weſen. Wir hängen allerdings von den Weſen außer uns ſelbſt im Momente des Denkens ab; aber inſofern als wir denken, in der Verſtandesthätigkeit als ſolcher hängen wir von keinem andern Weſen ab.*) Die Denkthätigkeit iſt Selbſtthätigkeit. „Wenn ich denke, ſagt Kant in der eben angeführten Schrift,

*) Dieß gilt ſelbſt vom Denkact als phyſiologiſchem Act, denn die Hirnthätigkeit iſt, ob ſie gleich den Reſpirationsact und andere Proceſſe vorausſetzt, eine eigne, ſelbſtſtändige Thätigkeit.

nunft; über dem Weſen Gottes das Weſen des Verſtandes, als das Kriterium des von Gott zu Bejahenden und Verneinenden, des Poſitiven und Negativen. Kannſt Du einen Gott glauben, der ein unvernünftiges und leidenſchaftliches Weſen iſt? Nimmermehr; aber warum nicht? Weil es Deinem Verſtande widerſpricht, leidenſchaftliches und unvernünftiges Weſen als göttliches Weſen anzunehmen. Was bejahſt Du, was vergegenſtändlichſt Du alſo in Gott? Deinen eignen Verſtand. Gott iſt Dein höchſter Begriff und Verſtand, Dein höchſtes Denkvermögen. Gott iſt der „Inbegriff aller Realitäten", d. h. der Inbegriff aller Verſtandeswahrheiten. Was ich im Verſtande als weſenhaft erkenne, ſetze ich in Gott als ſeiend: Gott iſt, was der Verſtand als das Höchſte denkt. Was ich aber als weſenhaft erkenne, darin offenbart ſich das Weſen meines Verſtandes, darin zeigt ſich die Kraft meines Denkvermögens.

Der Verſtand iſt alſo das Ens realissimum, das allerrealſte Weſen der alten Ontotheologie. „Im Grunde können wir uns, ſagt die Ontotheologie, Gott nicht anders denken, als wenn wir alles Reale, was wir bei uns ſelbſt antreffen, ohne alle Schranken ihm beilegen." *) Unſre poſitiven, weſenhaften Eigenſchaften, unſre Realitäten ſind alſo die Realitäten Gottes, aber in uns ſind ſie mit, in Gott ohne Schranken. Aber wer zieht denn von den Realitäten die Schranken ab, wer thut ſie weg? der Verſtand. Was iſt demnach das ohne alle Schranken gedachte Weſen anders, als das Weſen des alle Schranken weglaſſenden, wegdenkenden Verſtandes? Wie Du Gott denkſt, ſo denkſt Du ſelbſt, — das Maß Deines Gottes iſt das Maß Deines Verſtandes. Denkſt Du Gott beſchränkt, ſo iſt Dein Verſtand beſchränkt; denkſt Du Gott unbeſchränkt, ſo iſt auch Dein Verſtand nicht beſchränkt. Denkſt Du Dir z. B. Gott als ein körperliches Weſen, ſo iſt die Körperlichkeit die Grenze, die Schranke Deines Verſtandes,

*) Kant Vorleſ. über d. philoſ. Religionsl. Leipzig 1817 p. 39.

unmöglich zu denken, daß das, was ſich widerſpricht, was falſch, unſinnig iſt, irgend wo wahr, und umgekehrt das, was wahr, was vernünftig, irgend wo falſch und unvernünftig ſei. „Es kann intelligente Weſen geben, die mir nicht gleichen, und doch bin ich gewiß, daß es keine intelligenten Weſen giebt, die andre Geſetze und Wahrheiten erkennen, als ich, denn jeder Geiſt ſieht nothwendig ein, daß zwei mal zwei vier macht und daß man ſeinen Freund ſeinem Hunde vorziehen muß.“ *) Von einem weſentlich andern Verſtand, als dem im Menſchen ſich bethätigenden Verſtand habe ich auch nicht die entfernteſte Vorſtellung, die entfernteſte Ahnung. Vielmehr iſt jeder vermeintlich andere Verſtand, den ich ſetze, nur eine Bejahung meines eignen Verſtandes, d. h. eine Idee von mir, eine Vorſtellung, die innerhalb mein Denkvermögen fällt, alſo meinen Verſtand ausdrückt. Was ich denke, das thue ich ſelbſt — natürlich nur bei rein intellectuellen Dingen —, was ich als verbunden denke, verbinde ich, was ich denke als getrennt, unterſcheide ich, was ich denke als aufgehoben, als negirt, das negire ich ſelbſt. Denke ich mir alſo z. B. einen Verſtand, in welchem die Anſchauung oder Wirklichkeit des Gegenſtandes unmittelbar mit dem Gedanken deſſelben verbunden iſt, ſo verbinde ich ſie wirklich; mein Verſtand oder meine Einbildungskraft iſt ſelbſt das Verbindungsvermögen dieſer Unterſchiede oder Gegenſätze. Wie wäre es denn möglich, daß Du ſie Dir verbunden vorſtelltest — ſei dieſe Vorſtellung nun deutlich oder confus — wenn Du ſie nicht in Dir ſelbſt verbändeſt? Wie aber auch nur immer der Verſtand beſtimmt werde, welchen ein beſtimmtes menſchliches Individuum im Unterſchiede von dem ſeinigen annimmt, — dieſer andere Verſtand iſt nur der im Men-

*) Malebranche. Eben ſo ſagt der Aſtronom Chr. Hugenius in ſeinem ſchon oben angeführten Cosmotheoros: „Sollte wo anders eine von der unſrigen verſchiedne Vernunft exiſtiren? und auf dem Jupiter und Mars für ungerecht und verrucht gelten, was bei uns für gerecht und löblich gilt? Wahrlich das iſt nicht wahrſcheinlich und auch gar nicht möglich.“

ſo bin ich mir bewußt, daß mein Ich in mir denkt und nicht etwa ein anderes Ding. Ich ſchließe alſo, daß dieſes Denken in mir nicht einem andern Dinge außer mir inhärirt, ſondern mir ſelbſt, folglich auch, daß ich Subſtanz bin, d. h. daß ich für mich ſelbſt exiſtire, ohne Prädicat eines andern Dings zu ſein." Ob wir gleich immer der Luft bedürfen, ſo machen wir doch zugleich als Phyſiker die Luft aus einem Gegenſtande des Bedürfniſſes zu einem Gegenſtand der bedürfnißloſen Thätigkeit des Denkens, d. h. zu einem bloßen Ding für uns. Im Athmen bin ich das Object der Luft, die Luft das Subject; indem ich aber die Luft zum Gegenſtande des Denkens, der Unterſuchung, der Analyſe mache, kehre ich dieſes Verhältniß um, mache ich mich zum Subject, die Luft zum Object von mir. Abhängig iſt aber nur, was Gegenſtand eines andern Weſens iſt. So iſt die Pflanze abhängig von Luft und Licht, d. h. ſie iſt ein Gegenſtand für Luft und Licht, nicht für ſich. Freilich iſt auch wieder Luft und Licht ein Gegenſtand für die Pflanze. Das phyſiſche Leben iſt überhaupt nichts Andres, als dieſer ewige Wechſel von Subject und Object, Zweck und Mittel ſein. Wir verzehren die Luft und werden von ihr verzehrt; wir genießen und werden genoſſen. Nur der Verſtand iſt das Weſen, welches alle Dinge genießt, ohne von ihnen genoſſen zu werden, — das nur ſich ſelbſt genießende, ſich ſelbſt genügende Weſen, — das abſolute Subject, — das Weſen, welches nicht mehr zum Gegenſtand eines andern Weſens herabgeſetzt werden kann, weil es alle Gegenſtände zu Objecten, zu Prädicaten von ſich ſelbſt macht, welches alle Dinge in ſich faßt, weil es ſelbſt kein Ding, weil es frei von allen Dingen iſt.

Die Einheit des Verſtandes iſt die Einheit Gottes. Dem Verſtande iſt das Bewußtſein ſeiner Einheit und Univerſalität weſentlich, er iſt ſelbſt nichts Andres, als das Bewußtſein ſeiner als der abſoluten Einheit, d. h.: was dem Verſtande für verſtandesgemäß gilt, das iſt ihm ein abſolutes, allgemein gültiges Geſetz; es iſt ihm

Vernunft iſt; weil, wenn keine Vernunft, kein Bewußtſein wäre, Alles Nichts, das Sein gleich Nichtſein wäre. Bewußtſein erſt begründet den Unterſchied von Sein und Nichtſein. Erſt im Bewußtſein offenbart ſich der Werth des Seins, der Werth der Natur. Warum iſt überhaupt Etwas, warum die Welt? aus dem einfachen Grunde, weil, wenn nicht Etwas exiſtirte, das Nichts exiſtirte, wenn nicht die Vernunft, nur Unvernunft wäre, — alſo darum iſt die Welt, weil es ein Unſinn iſt, daß die Welt nicht iſt. In dem Unſinn ihres Nichtſeins findeſt Du den wahren Sinn ihres Seins, in der Grundloſigkeit der Annahme, ſie ſei nicht, den Grund, warum ſie iſt. Nichts, Nichtſein iſt zwecklos, ſinnlos, verſtandlos. Sein nur hat Zweck, hat Grund und Sinn; Sein iſt, weil nur Sein Vernunft und Wahrheit iſt; Sein iſt das abſolute Bedürfniß, die abſolute Nothwendigkeit. Was iſt der Grund des ſich fühlenden Seins, des Lebens? Das Bedürfniß des Lebens. Aber wem iſt es Bedürfniß? Dem, was nicht lebt. Nicht ein ſehendes Weſen hat das Auge gemacht; wenn es ſchon ſieht, wozu macht es das Auge? Nein! nur das nicht ſehende Weſen bedarf des Auges. Wir ſind alle ohne Wiſſen und Willen in die Welt gekommen — aber nur dazu gekommen, daß Wiſſen und Willen ſei. Woher iſt alſo die Welt? Aus Noth iſt ſie, aus Bedürfniß, aus Nothwendigkeit, aber nicht aus einer Nothwendigkeit, die in einem andern, von ihr unterſchiedenen Weſen liegt — was ein reiner Widerſpruch iſt, — ſondern aus eigenſter, innerſter Nothwendigkeit, aus Nothwendigkeit der Nothwendigkeit, weil ohne Welt keine Nothwendigkeit, ohne Nothwendigkeit keine Vernunft, kein Verſtand iſt. Das Nichts, aus dem die Welt gekommen, iſt das Nichts ohne die Welt. Allerdings iſt alſo die Negativität, wie die ſpeculativen Philoſophen ſich ausdrücken, das Nichts der Grund der Welt — aber ein ſich ſelbſt aufhebendes Nichts — d. h. das Nichts, welches per impossibile exiſtirte, wenn keine Welt wäre. Allerdings entſpringt die Welt aus einem

ſchen überhaupt ſich bethätigende Verſtand, der von den Schranken dieſes beſtimmten, zeitlichen Individuums abgeſondert gedachte Verſtand. Einheit liegt im Begriffe des Verſtandes. Die Unmöglichkeit für den Verſtand, ſich zwei höchſte Weſen, zwei unendliche Subſtanzen, zwei Götter zu denken, iſt die Unmöglichkeit für den Verſtand, ſich ſelbſt zu widerſprechen, ſein eignes Weſen zu verläugnen, ſich ſelbſt vertheilt und vervielfältigt zu denken.

Der Verſtand iſt das unendliche Weſen. Unendlichkeit iſt unmittelbar mit der Einheit; Endlichkeit mit der Mehrheit geſetzt. Endlichkeit — im metaphyſiſchen Sinne — beruht auf dem Unterſchied der Exiſtenz vom Weſen, der Individualität von der Gattung; Unendlichkeit auf der Einheit von Exiſtenz und Weſen. Endlich iſt darum, was mit andern Individuen derſelben Gattung verglichen werden kann; unendlich, was nur ſich ſelbſt gleich iſt, nichts ſeines Gleichen hat, folglich nicht als Individuum unter einer Gattung ſteht, ſondern ununterſcheidbar in Einem Gattung und Individuum, Weſen und Exiſtenz iſt. Aber ſo iſt der Verſtand; er hat ſein Weſen in ſich ſelbſt, folglich nichts neben und außer ſich, was ihm an die Seite geſtellt werden könnte; er iſt unvergleichbar, weil er ſelbſt die Quelle aller Vergleichungen; unermeßlich, weil er das Maß aller Maße iſt, wir Alles nur durch den Verſtand meſſen; er kann unter kein höheres Weſen, keine Gattung geordnet werden, weil er ſelbſt das oberſte Princip aller Unterordnungen iſt, alle Dinge und Weſen ſich ſelbſt unterordnet. Die Definitionen der ſpeculativen Philoſophen und Theologen von Gott als dem Weſen, bei welchem ſich nicht Exiſtenz und Weſen unterſcheiden laſſen, welches alle Eigenſchaften, die es hat, ſelbſt iſt, ſo daß Prädicat und Subject in ihm identiſch ſind, alle dieſe Beſtimmungen ſind alſo auch nur vom Weſen des Verſtandes abgezogne Begriffe.

Der Verſtand oder die Vernunft iſt endlich das nothwendige Weſen. Die Vernunft iſt, weil nur die Exiſtenz der Vernunft

wenigſtens den Gott der Religion — geht nur da verloren, wo, wie im Skepticismus, Pantheismus, Materialismus, der Glaube an den Menſchen, wenigſtens den Menſchen, wie er in der Religion gilt, verloren wird. So wenig es daher der Religion Ernſt iſt und ſein kann mit der Nichtigkeit des Menſchen*), ſo wenig iſt es ihr Ernſt mit jenem abſtracten Weſen, womit ſich das Bewußtſein dieſer Nichtigkeit verbindet. Ernſt iſt es der Religion nur mit den Beſtimmungen, welche dem Menſchen den Menſchen vergegenſtändlichen. Den Menſchen verneinen, heißt: die Religion verneinen.

Es liegt wohl im Intereſſe der Religion, daß das ihr gegenſtändliche Weſen ein andres ſei als der Menſch; aber es liegt eben ſo, ja noch mehr in ihrem Intereſſe, daß dieſes andre Weſen zugleich ein menſchliches ſei. Daß es ein andres ſei, dieß betrifft nur die Exiſtenz, daß es aber ein menſchliches ſei, die innere Weſenheit deſſelben. Wenn es ein andres dem Weſen nach wäre, was könnte auch dem Menſchen an ſeinem Sein oder Nichtſein gelegen ſein? Wie könnte er an der Exiſtenz deſſelben ſo inniges Intereſſe nehmen, wenn nicht ſein eignes Weſen dabei betheiligt wäre?

Ein Beiſpiel. „Wenn ich das glaube, heißt es im Concordienbuch, daß allein die menſchliche Natur für mich gelitten hat, ſo iſt mir der Chriſtus ein ſchlechter Heiland, ſo bedarf er wohl ſelbſt eines Heilands.“ Es wird alſo über den Menſchen hinausgegangen, ein andres, vom Menſchen unterſchiednes Weſen aus Heilsbedürfniß verlangt. Aber ſo wie dieſes andre Weſen geſetzt iſt, ſo entſteht auch ſogleich das Verlangen des Menſchen nach ſich

*) Die Vorſtellung oder der Ausdruck von der Nichtigkeit des Menſchen vor Gott innerhalb der Religion iſt der Zorn Gottes; denn wie die Liebe Gottes die Bejahung, ſo iſt ſein Zorn die Verneinung des Menſchen. Aber eben mit dieſem Zorne iſt es nicht Ernſt. „Gott .... nicht recht zornig iſt. Es iſt ſein rechter Ernſt nicht, wenn man gleich meynet, er zürne und ſtrafe.“ Luther. Sämmtl. Schriften und Werke. Leipzig 1729. Th. VIII. S. 208. Dieſe Ausgabe iſt es, nach welcher immer nur mit Angabe des Theils citirt wird.

ſelbſt, nach ſeinem Weſen, ſo wird auch ſogleich der Menſch wieder geſetzt. „Hie iſt Gott, der nicht Menſch iſt und noch nie Menſch worden. Mir aber des Gottes nicht .... Es ſollt mir ein ſchlechter Chriſtus bleiben, der .... allein ein bloßer abgeſonderter Gott und göttliche Perſon .... ohne Menſchheit. Nein Geſell, wo Du mir Gott hinſetzeſt, da mußt Du mir die Menſchheit mit hinſetzen.“

Der Menſch will in der Religion ſich befriedigen; die Religion iſt ſein höchſtes Gut. Aber wie könnte er in Gott Troſt und Frieden finden, wenn Gott ein weſentlich andres Weſen wäre? Wie kann ich den Frieden eines Weſens theilen, wenn ich nicht ſeines Weſens bin? Wenn ſein Weſen ein andres, ſo iſt auch ſein Friede ein weſentlich andrer, kein Friede für mich. Wie kann ich alſo ſeines Friedens theilhaftig werden, wenn ich nicht ſeines Weſens theilhaftig werden kann, wie aber ſeines Weſens theilhaftig werden, wenn ich wirklich andern Weſens bin? Friede empfindet Alles, was lebt, nur in ſeinem eignen Element, nur in ſeinem eignen Weſen. Empfindet alſo der Menſch Frieden in Gott, ſo empfindet er ihn nur, weil Gott erſt ſein wahres Weſen, weil er hier erſt bei ſich ſelbſt iſt, weil Alles, worin er bisher Frieden ſuchte und was er bisher für ſein Weſen nahm, ein andres, fremdes Weſen war. Und ſoll und will daher der Menſch in Gott ſich befriedigen, ſo muß er Sich in Gott finden. „Es wird niemand die Gottheit ſchmecken, denn wie ſie will geſchmecket ſein, nämlich, daß ſie in der Menſchheit Chriſti betrachtet werde, und wenn Du nicht alſo die Gottheit findeſt, ſo wirſt Du nimmermehr Ruhe haben.“*) „Ein jeglich Ding ruhet in der Stäte, aus der es gebohren iſt. Die Stäte, aus der ich gebohren bin, das iſt die Gottheit. Die Gottheit iſt mein Vaterland. Habe ich einen Vater in der Gottheit? Ja, ich habe nicht allein einen Vater da, ſondern ich habe mich

*) Luther. T. III. p. 589.

ſelber da; Ehe daß ich an mir ſelber ward, da war ich in der Gottheit gebohren." *)

Ein Gott, welcher nur das Weſen des Verſtandes ausdrückt, befriedigt darum nicht die Religion, iſt nicht der Gott der Religion. Der Verſtand intereſſirt ſich nicht nur für den Menſchen, ſondern auch für die Weſen außer dem Menſchen, für die Natur. Der Verſtandesmenſch vergißt ſogar über der Natur ſich ſelbſt. Die Chriſten verſpotteten die heidniſchen Philoſophen, weil ſie ſtatt an ſich, an ihr Heil, nur an die Dinge außer ihnen gedacht hätten. Der Chriſt denkt nur an ſich. Der Verſtand betrachtet mit demſelben Enthuſiasmus den Floh, die Laus, als das Ebenbild Gottes, den Menſchen. Der Verſtand iſt die „abſolute Indifferenz und Identität" aller Dinge und Weſen. Nicht dem Chriſtenthum, nicht der Religionsbegeiſterung, — dem Verſtandesenthuſiasmus nur verdanken wir das Daſein einer Botanik, einer Mineralogie, einer Zoologie, einer Phyſik und Aſtronomie. Kurz der Verſtand iſt ein univerſales, pantheiſtiſches Weſen, die Liebe zum Univerſum; aber die charakteriſtiſche Beſtimmung der Religion, insbeſondere der chriſtlichen, iſt, daß ſie ein durchaus anthropotheiſtiſches Weſen, die ausſchließliche Liebe des Menſchen zu ſich ſelbſt, die ausſchließliche Selbſtbejahung des menſchlichen und zwar ſubjectiv menſchlichen Weſens iſt; denn allerdings bejaht auch der Verſtand das Weſen des Menſchen, aber das objective, das auf den Gegenſtand um des Gegenſtands willen ſich beziehende Weſen, deſſen Darſtellung eben die Wiſſenſchaft iſt. Es muß daher noch etwas ganz Andres, als das Weſen des Verſtandes, dem Menſchen in der Religion Gegenſtand werden, wenn er ſich in ihr befriedigen will und ſoll, und dieſes Etwas wird und muß den eigentlichen Kern der Religion enthalten.

Die in der Religion, zumal der chriſtlichen, vor allen andern her-

*) Predigten etzlicher Lehrer vor und zu Tauleri Zeiten. Hamburg 1621 p. 81.

vortretende Verſtandes- oder Vernunftbeſtimmung Gottes iſt die der moraliſchen Vollkommenheit. Gott als moraliſch vollkommnes Weſen iſt aber nichts Andres, als die realiſirte Idee, das perſonificirte Geſetz der Moralität,*) das als abſolutes Weſen geſetzte moraliſche Weſen des Menſchen — des Menſchen eignes Weſen; denn der moraliſche Gott ſtellt die Forderung an den Menſchen, zu ſein, wie Er ſelbſt iſt: „Heilig iſt Gott, ihr ſollt heilig ſein, wie Gott", — des Menſchen eignes Gewiſſen, denn wie könnte er ſonſt vor dem göttlichen Weſen erzittern, vor ihm ſich anklagen, wie es zum Richter ſeiner innerſten Gedanken und Geſinnungen machen?

Aber das Bewußtſein des moraliſch vollkommnen Weſens als das Bewußtſein eines abſtracten, von allen Anthropopatismen abgeſonderten Weſens läßt uns kalt und leer, weil wir den Abſtand, die Lücke zwiſchen uns und dieſem Weſen fühlen, — es iſt ein herzloſes Bewußtſein; denn es iſt das Bewußtſein unſrer perſönlichen Nichtigkeit und zwar der allerempfindlichſten, der moraliſchen Nichtigkeit. Das Bewußtſein der göttlichen Allmacht und Ewigkeit im Gegenſatze zu meiner Beſchränktheit in Raum und Zeit thut mir nicht wehe; denn die Allmacht gebietet mir nicht, ſelbſt allmächtig, die Ewigkeit nicht, ſelbſt ewig zu ſein. Aber der moraliſchen Vollkommenheit kann ich mir nicht bewußt werden, ohne derſelben zugleich als eines Geſetzes für mich bewußt zu werden. Die moraliſche Vollkommenheit hängt, wenigſtens für das moraliſche Bewußtſein, nicht von der Natur, ſondern allein vom Willen ab, ſie iſt eine Willensvollkommenheit, der vollkommne Wille. Den vollkommnen Willen, den Willen, der eins mit dem Geſetze, der ſelbſt Geſetz iſt, kann ich nicht denken, ohne ihn zugleich als

*) Selbſt Kant ſagt ſchon in ſeinen bereits mehrmals angeführten noch unter Friedrich II. gehaltnen Vorleſungen über philoſoph. Religionslehre S. 135: „Gott iſt gleichſam das moraliſche Geſetz ſelbſt, aber perſonificirt gedacht."

ſelber da; Ehe daß ich an mir ſelber ward, da war ich in der Gottheit gebohren." *)

Ein Gott, welcher nur das Weſen des Verſtandes ausdrückt, befriedigt darum nicht die Religion, iſt nicht der Gott der Religion. Der Verſtand intereſſirt ſich nicht nur für den Menſchen, ſondern auch für die Weſen außer dem Menſchen, für die Natur. Der Verſtandesmenſch vergißt ſogar über der Natur ſich ſelbſt. Die Chriſten verſpotteten die heidniſchen Philoſophen, weil ſie ſtatt an ſich, an ihr Heil, nur an die Dinge außer ihnen gedacht hätten. Der Chriſt denkt nur an ſich. Der Verſtand betrachtet mit demſelben Enthuſiasmus den Floh, die Laus, als das Ebenbild Gottes, den Menſchen. Der Verſtand iſt die „abſolute Indifferenz und Identität" aller Dinge und Weſen. Nicht dem Chriſtenthum, nicht der Religionsbegeiſterung, — dem Verſtandesenthuſiasmus nur verdanken wir das Daſein einer Botanik, einer Mineralogie, einer Zoologie, einer Phyſik und Aſtronomie. Kurz der Verſtand iſt ein univerſales, pantheiſtiſches Weſen, die Liebe zum Univerſum; aber die charakteriſtiſche Beſtimmung der Religion, insbeſondere der chriſtlichen, iſt, daß ſie ein durchaus anthropotheiſtiſches Weſen, die ausſchließliche Liebe des Menſchen zu ſich ſelbſt, die ausſchließliche Selbſtbejahung des menſchlichen und zwar ſubjectiv menſchlichen Weſens iſt; denn allerdings bejaht auch der Verſtand das Weſen des Menſchen, aber das objective, das auf den Gegenſtand um des Gegenſtands willen ſich beziehende Weſen, deſſen Darſtellung eben die Wiſſenſchaft iſt. Es muß daher noch etwas ganz Andres, als das Weſen des Verſtandes, dem Menſchen in der Religion Gegenſtand werden, wenn er ſich in ihr befriedigen will und ſoll, und dieſes Etwas wird und muß den eigentlichen Kern der Religion enthalten.

Die in der Religion, zumal der chriſtlichen, vor allen andern her-

*) Predigten etlicher Lehrer vor und zu Tauleri Zeiten. Hamburg 1621 p. 81.

Menſch; das Geſetz nur das Bewußtſein, daß ich Sünder, daß ich nichtig bin. *) Das Geſetz unterwirft ſich den Menſchen, die Liebe macht ihn frei.

Die Liebe iſt das Band, das Vermittlungsprincip zwiſchen dem Vollkommnen und Unvollkommnen, dem ſündloſen und ſündhaften Weſen, dem Allgemeinen und Individuellen, dem Geſetz und dem Herzen, dem Göttlichen und Menſchlichen. Die Liebe iſt Gott ſelbſt und außer ihr iſt kein Gott. Die Liebe macht den Menſchen zu Gott und Gott zum Menſchen. Die Liebe ſtärket das Schwache und ſchwächt das Starke, erniedrigt das Hohe und erhöhet das Niedrige, idealiſirt die Materie und materialiſirt den Geiſt. Die Liebe iſt die wahre Einheit von Gott und Menſch, von Geiſt und Natur. In der Liebe iſt die gemeine Natur Geiſt und der vornehme Geiſt Natur. Lieben heißt vom Geiſte aus: den Geiſt, von der Materie aus: die Materie aufheben. Liebe iſt Materialismus; immaterielle Liebe iſt ein Unding. In der Sehnſucht der Liebe nach dem entfernten Gegenſtand bekräftigt der abſtracte Idealiſt wider Willen die Wahrheit der Sinnlichkeit. Aber zugleich iſt die Liebe der Idealismus der Natur; Liebe iſt Geiſt, Esprit. Nur die Liebe macht die Nachtigall zur Sängerin; nur die Liebe ſchmückt die Befruchtungswerkzeuge der Pflanze mit einer Blumenkrone. Und welche Wunder thut nicht die Liebe ſelbſt in unſerm gemeinen bürgerlichen Leben! Was der Glaube, die Confeſſion, der Wahn trennt, das verbindet die Liebe. Selbſt unſre hohe Nobleſſe identificirt humoriſtiſch genug die Liebe mit dem bürgerlichen Pöbel. Was die alten Myſtiker von Gott ſagten, daß er ſei das höchſte und doch das gemeinſte Weſen, das gilt in Wahrheit von der Liebe, und zwar nicht einer erträumten, imaginären Liebe, nein! von der wirklichen Liebe, von der Liebe, die Fleiſch und Blut hat.

---

*) „Wir alle haben geſündigt. ... Mit dem Geſetz begannen die Vatermörder.“ Seneca. „Das Geſetz bringet uns um.“ Luther. (Th. XVI. S. 320.)

Ja nur von der Liebe, die Fleiſch und Blut hat, denn nur dieſe kann die Sünden erlaſſen, welche Fleiſch und Blut begangen. Ein nur moraliſches Weſen kann nicht vergeben, was gegen das Geſetz der Moralität iſt. Was das Geſetz negirt, wird ſelbſt vom Geſetze negirt. Der moraliſche Richter, welcher nicht menſchliches Blut in ſein Urthel einfließen läßt, verurtheilt unnachſichtlich, unerbittlich den Sünder. Indem daher Gott als ein ſündenvergebendes Weſen angeſchaut wird, ſo wird er geſetzt zwar nicht als ein unmoraliſches, aber als ein nicht, ein mehr als moraliſches, kurz als ein menſchliches Weſen. Die Aufhebung der Sünde iſt die Aufhebung der abſtracten moraliſchen Gerechtigkeit; — die Bejahung der Liebe, der Barmherzigkeit, der Sinnlichkeit. Nicht abſtracte, nein! nur ſinnliche Weſen ſind barmherzig. Die Barmherzigkeit iſt das Rechtsgefühl der Sinnlichkeit. Darum vergiebt Gott nicht in ſich als abſtractem Verſtandesgott, ſondern in ſich als Menſchen, im Fleiſchgewordnen, im ſinnlichen Gott die Sünden der Menſchen. Gott als Menſch ſündigt zwar nicht, aber er kennt doch, er nimmt doch auf ſich die Leiden, die Bedürfniſſe, die Noth der Sinnlichkeit. Das Blut Chriſti reinigt uns in den Augen Gottes von unſern Sünden, ja nur ſein menſchliches Blut macht Gott barmherzig, ſtillt ſeinen Zorn; d. h.: unſre Sünden ſind uns vergeben, weil wir keine abſtracten Weſen, ſondern Weſen von Fleiſch und Blut ſind. *)

*) „Dieſer mein Gott und Herr hat meine Natur, Fleiſch und Blut an ſich genommen, wie ich habe und alles verſucht und gelitten gleich wie ich, doch ohne Sünde; darum kann er Mitleiden haben mit meiner Schwachheit. Hebr. 5." Luther (Th. XVI. S. 533). „Wie tiefer wir Chriſtum bringen können ins Fleiſch, je beſſer iſt es." (Ebend. S. 565.) „Gott ſelbſt, wenn man außer Chriſto mit ihm will handeln, iſt er ein ſchrecklicher Gott, da man keinen Troſt, ſondern eitel Zorn und Ungnade an findet." (Th. XV. S. 298.)

Fünftes Kapitel.

Das Geheimniß der Incarnation oder Gott als Herzenswesen.

Das Bewußtsein der Liebe ist es, wodurch sich der Mensch mit Gott oder vielmehr mit sich, mit seinem Wesen, welches er im Gesetz als ein andres Wesen sich gegenüberstellt, versöhnt. Das Bewußtsein der göttlichen Liebe, oder, was eins ist, die Anschauung Gottes als eines selbst menschlichen Wesens ist das Geheimniß der Incarnation, der Fleisch- oder Menschwerdung Gottes. Die Incarnation ist nichts Andres, als die thatsächliche, sinnliche Erscheinung von der menschlichen Natur Gottes. Seinetwegen ist Gott nicht Mensch geworden; die Noth, das Bedürfniß des Menschen, — ein Bedürfniß, das übrigens heute noch ein Bedürfniß des religiösen Gemüths — war der Grund der Incarnation. Aus Barmherzigkeit wurde Gott Mensch — er war also schon in sich selbst ein menschlicher Gott, ehe er wirklicher Mensch ward; denn es ging ihm das menschliche Bedürfniß, das menschliche Elend zu Herzen. Die Incarnation war eine Thräne des göttlichen Mitleids, also nur eine Erscheinung eines menschlich fühlenden, darum wesentlich menschlichen Wesens.

Wenn man sich in der Incarnation nur an den menschgewordnen Gott hält, so erscheint freilich die Menschwerdung als ein überraschendes, unerklärliches, wunderbares Ereigniß. Allein der menschgewordne Gott ist nur die Erscheinung des gottgewordnen Menschen; denn der Herablassung Gottes zum Menschen geht nothwendig die Erhebung des Menschen zu Gott vorher. Der Mensch war schon in Gott, war schon Gott selbst, ehe Gott Mensch wurde, d. h. sich als Mensch zeigte.*) Wie hätte sonst Gott Mensch werden können?

*) „Solche Beschreibungen, wo die Schrift von Gott redet als von einem Menschen und ihm zueignen alles was menschlich ist, seyn sehr lieblich und tröstlich,

Der alte Grundſatz: „aus Nichts wird Nichts“ gilt auch hier. Ein König, der nicht auf dem Herzen das Wohl ſeiner Unterthanen trägt, der nicht ſchon auf dem Throne mit ſeinem Geiſte in den Wohnungen derſelben weilt, nicht ſchon in ſeiner Geſinnung, wie das Volk ſpricht, ein „gemeiner Mann“ iſt, ein ſolcher König wird auch nicht körperlich von ſeinem Throne herabſteigen, um ſein Volk zu beglücken mit ſeiner perſönlichen Gegenwart. Iſt alſo nicht ſchon der Unterthan zum König emporgeſtiegen, ehe der König zum Unterthan herabſteigt? Und wenn ſich der Unterthan durch die perſönliche Gegenwart ſeines Königs geehrt und beglückt fühlt, bezieht ſich dieſes Gefühl nur auf dieſe ſichtbare Erſcheinung als ſolche, oder nicht vielmehr auf die Erſcheinung der Geſinnung, des menſchenfreundlichen Weſens, welches der Grund dieſer Erſcheinung iſt? Aber was in der Wahrheit der Religion der Grund, das beſtimmt ſich im Bewußtſein der Religion zur Folge; ſo hier die Erhebung des Menſchen zu Gott zu einer Folge der Erniedrigung oder Herablaſſung Gottes zum Menſchen. Gott, ſagt die Religion, vermenſchlichte ſich, um den Menſchen zu vergöttern.*)

Das Tiefe und Unbegreifliche, d. h. das Widerſprechende, welches man in dem Satze: „Gott iſt oder wird Menſch“ findet, kommt nur daher, daß man den Begriff oder die Beſtimmungen des allgemeinen, uneingeſchränkten, metaphyſiſchen Weſens mit dem Begriffe oder

---

nemlich daß er freundlich mit uns rede und von ſolchen Dingen, davon Menſchen pflegen mit einander zu reden, daß er ſich freue, betrübe und leyde wie ein Menſch, um des Geheimniſſes willen der zukünftigen Menſchheit Chriſti.“ Luther. (T. II. p. 334.)

*) „Gott wurde Menſch, damit der Menſch Gott würde.“ Auguſtinus. (Serm. ad pop.) Bei Luther und mehreren Kirchenvätern finden ſich jedoch Stellen, die das wahre Verhältniß andeuten. Damit, ſagt Luther z. B. (Th. I. S. 334), daß Moſes „Gottes Bild, Gott gleich“ den Menſchen nennt, habe er dunkel andeuten wollen, daß „Gott ſollte Menſch werden.“ Hier iſt alſo die Menſchwerdung Gottes als eine Folge von der Gottheit des Menſchen ziemlich deutlich ausgeſprochen.

den Bestimmungen des religiösen Gottes, d. h. die Bestimmungen des Verstandes mit den Bestimmungen des Herzens vermischt oder verwechselt, — eine Verwechselung, die das größte Hinderniß der richtigen Erkenntniß der Religion ist. Aber es handelt sich ja in der That nur um die menschliche Gestalt eines Gottes, der schon im Wesen, im tiefsten Grunde seiner Seele ein barmherziger, d. i. menschlicher Gott ist.

In der kirchlichen Lehre wird dieß so ausgedrückt, daß sich nicht die erste Person der Gottheit incarnirt, sondern die zweite, welche den Menschen in und vor Gott vertritt, — die zweite Person, die aber in Wahrheit, wie sich zeigen wird, die wahre, ganze, erste Person der Religion ist. Und nur ohne diesen Mittelbegriff, welcher der Ausgangspunkt der Incarnation, erscheint dieselbe mysteriös, unbegreiflich, „speculativ", während sie im Zusammenhang mit demselben betrachtet eine nothwendige, ja eine sich von selbst verstehende Folge ist. Die Verwunderung daher, daß die Incarnation eine rein empirische oder historische Thatsache sei, von der man nur aus einer theologischen Offenbarung Kunde erhalte, ist eine Aeußerung des stupidesten religiösen Materialismus; denn die Incarnation ist ein Schlußsatz, der auf einer sehr begreiflichen Prämisse beruht. Aber eben so verkehrt ist es, wenn man aus puren speculativen, d. i. metaphysischen, abstracten Gründen die Incarnation deduciren will, denn die Metaphysik gehört nur der ersten Person an, die sich nicht incarnirt, keine dramatische Person ist. Eine solche Deduction ließe sich höchstens nur dann rechtfertigen, wenn man mit Bewußtsein aus der Metaphysik die Negation der Metaphysik deduciren würde.

Aus diesem Exempel erhellt, wie sich die Anthropologie von der speculativen Philosophie unterscheidet. Die Anthropologie betrachtet nicht die Menschwerdung als ein besonderes, stupendes Mysterium, wie die vom mystischen Scheine verblendete Speculation; sie zerstört vielmehr die Illusion, als stecke ein besonderes, übernatürliches Geheimniß

dahinter; ſie kritiſirt das Dogma und reducirt es auf ſeine natürlichen, dem Menſchen eingebornen Elemente, auf ſeinen innern Urſprung und Mittelpunkt — auf die Liebe.

Das Dogma ſtellt uns zweierlei dar: Gott und die Liebe. Gott iſt die Liebe; was heißt aber das? Iſt Gott noch Etwas außer der Liebe? ein von der Liebe unterſchiednes Weſen? Iſt es ſo viel, als wie ich auch von einer menſchlichen Perſon im Affect ausrufe: ſie iſt die Liebe ſelbſt? Allerdings, ſonſt müßte ich den Namen: Gott, der ein beſondres, perſönliches Weſen, ein Subject im Unterſchiede vom Prädicat ausdrückt, aufgeben. Alſo wird die Liebe zu etwas Beſondrem gemacht: Gott hat aus Liebe ſeinen eingebornen Sohn geſandt. Die Liebe wird ſo zurück und herabgeſetzt durch den dunkeln Hintergrund: Gott. Sie wird zu einer perſönlichen, wenn auch weſenbeſtimmenden Eigenſchaft; ſie behält daher im Geiſte und Gemüthe, objectiv und ſubjectiv, den Rang nur eines Prädicats, nicht des Subjects, nicht des Weſens; ſie verſchiebt ſich mir als eine Nebenſache, ein Accidenz aus den Augen; bald tritt ſie als etwas Weſentliches vor mich hin; bald verſchwindet ſie mir wieder. Gott erſcheint mir auch noch in andrer Geſtalt, als in der Liebe; auch in der Geſtalt der Allmacht, einer finſtern, nicht durch die Liebe gebundnen Macht, einer Macht, an der auch, wenn gleich in geringerem Maße, die Dämone, die Teufel Theil haben.

So lange die Liebe nicht zur Subſtanz, zum Weſen ſelbſt erhoben wird, ſo lange lauert im Hintergrunde der Liebe ein Subject, das auch ohne Liebe noch Etwas für ſich iſt, ein liebloſes Ungeheuer, ein dämoniſches Weſen, deſſen von der Liebe unterſcheidbare und wirklich unterſchiedne Perſönlichkeit an dem Blute der Ketzer und Ungläubigen ſich ergötzt — das Phantom des religiöſen Fanatismus! Aber gleichwohl iſt das Weſentliche in der Incarnation, obwohl noch gebunden an die Nacht des religiöſen Bewußtſeins, die Liebe. Die Liebe beſtimmte Gott zur Entäußerung ſeiner

Gottheit.*) Nicht aus ſeiner Gottheit als ſolcher, nach welcher er das Subject iſt in dem Satze: Gott iſt die Liebe, ſondern aus der Liebe, dem Prädicat kam die Verläugnung ſeiner Gottheit; alſo iſt die Liebe eine höhere Macht und Wahrheit, als die Gottheit. Die Liebe überwindet Gott. Die Liebe war es, der Gott ſeine göttliche Majeſtät aufopferte. Und was war das für eine Liebe? eine andere als die unſrige? als die, der wir Gut und Blut opfern? War es die Liebe zu ſich? zu ſich als Gott? Nein! die Liebe zum Menſchen. Aber iſt die Liebe zum Menſchen nicht menſchliche Liebe? Kann ich den Menſchen lieben, ohne ihn menſchlich zu lieben, ohne ihn ſo zu lieben, wie er ſelbſt liebt, wenn er in Wahrheit liebt? Wäre ſonſt nicht die Liebe vielleicht teufliſche Liebe? Der Teufel liebt ja auch den Menſchen, aber nicht um des Menſchen, ſondern um ſeinetwillen, alſo aus Egoismus, um ſich zu vergrößern, ſeine Macht auszubreiten. Aber Gott liebt, indem er den Menſchen liebt, den Menſchen um des Menſchen willen, d. h. um ihn gut, glücklich, ſelig zu machen. Liebt er alſo nicht ſo den Menſchen, wie der wahre Menſch den Menſchen liebt? Hat die Liebe überhaupt einen Plural? Iſt ſie nicht überall ſich ſelbſt gleich? Was iſt alſo der wahre, unverfälſchte Text der Incarnation, als der Text der Liebe ſchlechtweg, ohne Beiſatz, ohne Unterſchied göttlicher und menſchlicher Liebe? Denn wenn es auch eine eigennützige Liebe unter den Menſchen giebt, ſo iſt doch die wahre menſchliche Liebe, die allein dieſes

*) So, in dieſem Sinne feierte der alte unbedingte, begeiſterungsvolle Glaube die Incarnation. Die Liebe ſiegt über Gott, Amor triumphat de Deo, ſagt z. B. der h. Bernhard. Und nur in der Bedeutung einer wirklichen Selbſtentäußerung, Selbſtverläugnung der Gottheit liegt die Realität, die Kraft und Bedeutung der Incarnation, wenn gleich dieſe Selbſtnegation an ſich nur eine Phantaſievorſtellung iſt, denn bei Lichte betrachtet negirt ſich nicht Gott in der Incarnation, ſondern er zeigt ſich nur als das, was er iſt, als ein menſchliches Weſen. Was die Lüge der ſpätern rationaliſtiſch-orthodoxen und bibliſch-pietiſtiſch-rationaliſtiſchen Theologie gegen die wonnetrunknen Vorſtellungen und Ausdrücke des alten Glaubens in Betreff der Incarnation vorgebracht, verdient keine Erwähnung, geſchweige Widerlegung.

Namens würdige, diejenige, welche dem Andern zu Liebe das Eigne aufopfert. Wer iſt alſo unſer Erlöſer und Verſöhner? Gott oder die Liebe? Die Liebe; denn Gott als Gott hat uns nicht erlöſt, ſondern die Liebe, welche über den Unterſchied von göttlicher und menſchlicher Perſönlichkeit erhaben iſt. Wie Gott ſich ſelbſt aufgegeben aus Liebe, ſo ſollen wir auch aus Liebe Gott aufgeben; denn opfern wir nicht Gott der Liebe auf, ſo opfern wir die Liebe Gott auf, und wir haben trotz des Prädicats der Liebe den Gott, das böſe Weſen des religiöſen Fanatismus.

Indem wir nun aber dieſen Text aus der Incarnation gewonnen, ſo haben wir zugleich das Dogma in ſeiner Unwahrheit dargeſtellt, das ſcheinbar übernatürliche und übervernünftige Myſterium auf eine einfache, dem Menſchen an ſich natürliche Wahrheit zurückgeführt — eine Wahrheit, die nicht der chriſtlichen Religion allein, ſondern, unentwickelt wenigſtens, jeder Religion als Religion mehr oder minder angehört. Jede Religion, die auf dieſen Namen Anſpruch hat, ſetzt nämlich voraus, daß Gott nicht gleichgültig iſt gegen die Weſen, die ihn verehren, daß alſo Menſchliches ihm nicht fremd, daß er als ein Gegenſtand menſchlicher Verehrung ſelbſt ein menſchlicher Gott iſt. Jedes Gebet enthüllt das Geheimniß der Incarnation, jedes Gebet iſt in der That eine Incarnation Gottes. Im Gebete ziehe ich Gott in das menſchliche Elend herein, ich laſſe ihn Theil nehmen an meinen Leiden und Bedürfniſſen. Gott iſt nicht taub gegen meine Klagen; er erbarmt ſich meiner; er verläugnet alſo ſeine göttliche Majeſtät, ſeine Erhabenheit über alles Endliche und Menſchliche; er wird Menſch mit dem Menſchen; denn erhört er mich, erbarmt er ſich meiner, ſo wird er afficirt von meinen Leiden. Gott liebt den Menſchen — d. h.: Gott leidet vom Menſchen. Liebe iſt nicht ohne Mitgefühl, Mitgefühl nicht ohne Mitleiden denkbar. Habe ich Theilnahme für ein empfindungsloſes Weſen? Nein! nur für Empfindendes empfinde ich — nur für das, was ich meines Weſens fühle, worin ich mich ſelbſt

fühle, deſſen Leiden ich ſelbſt mitleide. Mitleiden ſetzt gleiches Weſen voraus. Ausdruck dieſer Weſensununterſchiedenheit Gottes vom Menſchen iſt die Incarnation, iſt die Vorſehung, iſt das Gebet.*)

Die Theologie freilich, welche die metaphyſiſchen Verſtandesbeſtimmungen der Ewigkeit, der Unbeſtimmbarkeit, Unveränderlichkeit und andere dergleichen abſtracte, das Weſen des Verſtandes ausdrückende Beſtimmungen im Kopfe hat und feſthält, die Theologie freilich läugnet die Leidensfähigkeit Gottes, läugnet aber eben damit auch die Wahrheit der Religion.**) Denn die Religion, der religiöſe Menſch glaubt im Acte der Andacht des Gebetes an eine wirkliche Theilnahme des göttlichen Weſens an ſeinen Leiden und Bedürfniſſen, glaubt an einen durch die Innigkeit des Gebetes, d. h. durch die Kraft des Herzens beſtimmbaren Willen Gottes, glaubt an eine wirkliche, gegenwärtige, durch das Gebet bewirkte Erhörung. Der wahrhaft religiöſe Menſch legt unbedenklich ſein Herz in Gott; Gott iſt ihm ein Herz, das für alles Menſchliche empfänglich. Das Herz kann nur zum Herzen ſich wenden; es findet nur in ſich ſelbſt, in ſeinem eignen Weſen Troſt.

Die Behauptung, daß die Erfüllung des Gebetes von Ewigkeit

---

*) Wir wiſſen, daß Gott vom Mitleid mit uns ergriffen wird und nicht nur unſre Thränen ſieht, ſondern auch unſre „Thränichen“ zählt, wie im Pſalm 56 geſchrieben ſteht.“ — „Der Sohn Gottes wird wahrhaft ergriffen vom Gefühle unſrer Leiden.“ Melanchthonis et aliorum Declamat. Argentor. T. III. p. 286. 450. „Kein Thränchen, ſagt Luther über den eben citirten 9. Vers des 56. Pſalm, muß umſonſt geſchehen, es wird angezeichnet mit großen mächtigen Buchſtaben im Himmel.“ Aber ein Weſen, das ſelbſt die Thränchen des Menſchen zählt und „ſammelt“, das iſt doch gewiß ein höchſt ſentimentales Weſen.

**) Der h. Bernhard hilft ſich mit einem köſtlich ſophiſtiſchen Wortſpiel: Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis, cui proprium est misereri semper et parcere. (Sup. Cant. Sermo 26.) Als wäre nicht Mitleiden Leiden, freilich Leiden der Liebe, Leiden des Herzens. Aber was leidet, wenn nicht das theilnehmende Herz? Ohne Liebe keine Leiden. Die Materie, die Quelle des Leidens, iſt eben das allgemeine Herz, das allgemeine Band aller Weſen.

her ſchon beſtimmt, ſchon in den Plan der Weltſchöpfung urſprünglich mit aufgenommen ſei, iſt eine leere, abgeſchmackte Fiction einer mechaniſchen Denkart, die abſolut dem Weſen der Religion widerſpricht. „Wir bedürfen, ſagt ganz richtig im Sinne der Religion Lavater irgendwo, einen willkührlichen Gott.“ Ueberdem iſt ja auch in jener Fiction Gott eben ſo ein vom Menſchen beſtimmtes Weſen, als in der wirklichen, gegenwärtig auf die Kraft des Gebets erfolgten Erhörung; nur daß der Widerſpruch mit der Unveränderlichkeit und Unbeſtimmbarkeit Gottes, d. h. die Schwierigkeit in die täuſchende Ferne der Vergangenheit oder Ewigkeit hinausgeſchoben wird. Ob Gott jetzt auf mein Gebet hin zur Erfüllung deſſelben ſich entſchließt oder ſich einſt dazu entſchloſſen hat, das iſt im Grunde ganz eins.

Es iſt die größte Inconſequenz, die Vorſtellung eines durch das Gebet, d. i. die Kraft des Gemüths beſtimmbaren Gottes als eine unwürdige menſchliche Vorſtellung zu verwerfen. Glaubt man einmal ein Weſen, welches Gegenſtand der Verehrung, Gegenſtand des Gebetes, Gegenſtand des Gemüthes, ein Weſen, welches ein vorſehendes, fürſorgendes iſt, — eine Vorſehung, welche nicht ohne Liebe denkbar — ein Weſen alſo, welches ein liebendes, die Liebe zum Beſtimmungsgrunde ſeiner Handlungen hat; ſo glaubt man auch ein Weſen, welches, wenn auch nicht ein anatomiſches, doch ein pſychiſches menſchliches Herz hat. Das religiöſe Gemüth legt, wie geſagt, Alles in Gott — Das ausgenommen, was es ſelbſt verſchmäht. Die Chriſten gaben zwar ihrem Gotte keine ihren moraliſchen Begriffen widerſprechende Affecte, aber die Empfindungen und Gemüthsaffecte der Liebe, der Barmherzigkeit gaben ſie ihm ohne Anſtand und mußten ſie ihm geben. Und die Liebe, die das religiöſe Gemüth in Gott ſetzt, iſt eine eigentliche, nicht nur ſo vorgeſpiegelte, vorgeſtellte — eine wirkliche, wahrhafte Liebe. Gott wird geliebt und liebt wieder, in der göttlichen Liebe vergegenſtändlicht, bejaht ſich nur die menſchliche Liebe. In Gott vertieft ſich nur die Liebe in ſich als die Wahrheit ihrer ſelbſt.

Gegen die hier entwickelte Bedeutung der Incarnation kann man einwenden, daß es mit der chriſtlichen Incarnation doch eine ganz beſondre, wenigſtens andre Bewandtniß habe — was allerdings auch in anderer Beziehung wahr iſt, wie ſich ſpäter ſelbſt zeigen wird — als mit den Menſchwerdungen der heidniſchen, etwa griechiſchen oder indiſchen Götter. Dieſe ſeien bloße Menſchenproducte oder vergötterte Menſchen; aber im Chriſtenthum ſei die Idee des wahren Gottes gegeben; hier werde die Vereinigung des göttlichen Weſens mit dem menſchlichen erſt bedeutungsvoll und „ſpeculativ". Jupiter verwandle ſich auch in einen Stier; die heidniſchen Menſchwerdungen der Götter ſeien bloße Phantaſien. Im Heidenthum ſei nicht mehr in dem Weſen Gottes, als in der Erſcheinung; im Chriſtenthum dagegen ſei es Gott, ein anderes, übermenſchliches Weſen, welches als Menſch erſcheine. Aber dieſer Einwurf widerlegt ſich durch die bereits gemachte Bemerkung, daß auch die Prämiſſe der chriſtlichen Incarnation ſchon das menſchliche Weſen enthält. Gott liebt den Menſchen; Gott hat überdem einen Sohn in ſich; Gott iſt Vater; die Verhältniſſe der Menſchlichkeit ſind von Gott nicht ausgeſchloſſen; Menſchliches iſt Gott nicht ferne, nicht unbekannt. Es iſt daher auch hier nicht mehr im Weſen Gottes, als in der Erſcheinung Gottes. In der Incarnation geſteht die Religion nur ein, was ſie in der Reflexion über ſich ſelbſt, als Theologie nicht Wort haben will, daß Gott ein durchaus menſchliches Weſen iſt. Die Incarnation, das Geheimniß des „Gottmenſchen" iſt daher keine myſteriöſe Compoſition von Gegenſätzen, kein ſynthetiſches Factum, wofür es der ſpeculativen Religionsphiloſophie gilt, weil ſie eine beſondere Freude am Widerſpruch hat; es iſt ein analytiſches Factum — ein menſchliches Wort mit menſchlichem Sinne. Wäre ein Widerſpruch hier vorhanden, ſo läge dieſer ſchon vor und außer der Incarnation; ſchon in der Verbindung der Vorſehung, der Liebe mit der Gottheit; denn iſt dieſe Liebe eine wirkliche, ſo iſt ſie keine von unſrer Liebe weſentlich unterſchiedne — es ſind nur die Schranken

zu befeſtigen — und ſo iſt die Incarnation nur der kräftigſte, innigſte, ſinnlichſte, offenherzigſte Ausdruck dieſer Vorſehung, dieſer Liebe. Die Liebe weiß ihren Gegenſtand nicht mehr zu beglücken, als daß ſie ihn mit ihrer perſönlichen Gegenwart erfreut, daß ſie ſich ſehen läßt. Den unſichtbaren Wohlthäter von Angeſicht zu Angeſicht zu ſchauen, iſt das heißeſte Verlangen der Liebe. Sehen iſt ein göttlicher Act. Seligkeit liegt im bloßen Anblick des Geliebten. Der Blick iſt die Gewißheit der Liebe. Und die Incarnation ſoll nichts ſein, nichts bedeuten, nichts wirken als die zweifelloſe Gewißheit der Liebe Gottes zum Menſchen. Die Liebe bleibt, aber die Incarnation auf der Erde geht vorüber; die Erſcheinung war eine zeitlich und räumlich beſchränkte, Wenigen zugängliche; aber das Weſen der Erſcheinung iſt ewig und allgemein. Wir ſollen noch glauben an die Erſcheinung, aber nicht um der Erſcheinung, ſondern um des Weſens willen; denn uns iſt nur geblieben die Anſchauung der Liebe.

Der klarſte, unwiderſprechlichſte Beweis, daß der Menſch in der Religion ſich als göttlichen Gegenſtand, als göttlichen Zweck anſchaut, daß er alſo in der Religion nur zu ſeinem eignen Weſen, nur zu Sich ſelbſt ſich verhält — der klarſte, unwiderſprechlichſte Beweis iſt die Liebe Gottes zum Menſchen, der Grund und Mittelpunkt der Religion. Gott entäußert ſich um des Menſchen willen ſeiner Gottheit. Hierin liegt der erhebende Eindruck der Incarnation: das höchſte, das bedürfnißloſe Weſen demüthigt, erniedrigt ſich um des Menſchen willen. In Gott kommt daher mein eignes Weſen mir zur Anſchauung; ich habe für Gott Werth; die göttliche Bedeutung meines Weſens wird mir offenbar. Wie kann denn der Werth des Menſchen höher ausgedrückt werden, als wenn Gott um des Menſchen willen Menſch wird, der Menſch der Endzweck, der Gegenſtand der göttlichen Liebe iſt? Die Liebe Gottes zum Menſchen iſt eine weſentliche Beſtimmung des göttlichen Weſens: Gott iſt ein mich, den Menſchen überhaupt liebender Gott. Darauf ruht der Accent, darin liegt der Grundaffect

der Religion. Gottes Liebe macht mich liebend; die Liebe Gottes zum Menſchen iſt der Grund der Liebe des Menſchen zu Gott: die göttliche Liebe verurſacht, erweckt die menſchliche Liebe. „Laſſet uns ihn lieben, denn Er hat uns zuerſt geliebt.“*) Was liebe ich alſo in und an Gott? Die Liebe und zwar die Liebe zum Menſchen. Wenn ich aber die Liebe liebe und anbete, mit welcher Gott den Menſchen liebt, liebe ich nicht den Menſchen, iſt meine Gottesliebe nicht, wenn auch indirecte, Menſchenliebe? Iſt denn nicht der Menſch der Inhalt Gottes, wenn Gott den Menſchen liebt? Iſt nicht Das mein Innigſtes, was ich liebe? Habe ich ein Herz, wenn ich nicht liebe? Nein! Die Liebe nur iſt das Herz des Menſchen. Aber was iſt die Liebe ohne Das, was ich liebe? Was ich alſo liebe, das iſt mein Herz, das iſt mein Inhalt, das iſt mein Weſen. Warum trauert der Menſch, warum verliert er die Luſt zum Leben, wenn er den geliebten Gegenſtand verloren? Warum? weil er mit dem geliebten Gegenſtande ſein Herz, das Princip des Lebens, verloren. Liebt alſo Gott den Menſchen, ſo iſt der Menſch das Herz Gottes — des Menſchen Wohl ſeine innigſte Angelegenheit. Iſt alſo nicht, wenn der Menſch der Gegenſtand Gottes iſt, der Menſch ſich ſelbſt in Gott Gegenſtand? nicht der Inhalt des göttlichen Weſens das menſchliche Weſen, wenn Gott die Liebe, der weſentliche Inhalt dieſer Liebe aber der Menſch iſt? nicht die Liebe Gottes zum Menſchen, der Grund und Mittelpunkt der Religion, die Liebe des Menſchen zu ſich ſelbſt, vergegenſtändlicht, angeſchaut als die höchſte Wahrheit, als das höchſte Weſen des Menſchen? Iſt denn nicht der Satz: „Gott liebt den Menſchen“ ein Orientalismus — die Religion iſt weſentlich orientaliſch — welcher auf Deutſch heißt: das höchſte iſt die Liebe des Menſchen? —

Die Wahrheit, auf welche hier vermittelſt der Analyſe das

*) 1. Johannis 4, 19.

Myſterium der Incarnation reducirt wurde, iſt ſelbſt auch in das religiöſe Bewußtſein gefallen. So ſagt z. B. Luther: „Wer ſolches (nämlich die Menſchwerdung Gottes) recht könnte in ſein Hertz bilden, der ſollte je um des Fleiſches und Bluts willen, das droben zur Rechten Gottes iſt, alles Fleiſch und Blut hier auf Erden lieb haben und mit keinem Menſchen mehr zürnen können. Daß alſo die zarte Menſchheit Chriſti, unſers Gottes, mit einem Anblick ſollte alle Hertzen billig mit Freuden alſo erfüllen, daß nimmermehr kein zorniger noch unfreundlicher Gedanken darein kommen möchte. Ja es ſollte ſchier ein jeglich Menſch den andern für großen Freuden auf den Händen tragen, um dieſes unſers Fleiſches und Blutes willen." „Das iſt nun ein Stück, das uns bewegen ſolt zu großer Freude und ſeeliger Hoffart, daß wir alſo geehret ſind über alle Creatur, auch über die Engel, daß wir können mit Wahrheit rühmen: Mein eigen Fleiſch und Blut ſitzt zur Rechten Gottes und regieret über alles. Solche Ehre hat keine Creatur, kein Engel auch nicht. Das ſollte doch je ein Backofen ſeyn, der uns alle ſchmelzte in ein Herz und eine ſolche Brunſt unter uns Menſchen anrichtete, daß wir von Herzen einander liebeten." *) Aber was in der Wahrheit der Religion das Weſen der Fabel, die Hauptſache iſt, das iſt im religiöſen Bewußtſein nur die Moral der Fabel, nur Nebenſache.

Sechſtes Kapitel.

Das Geheimniß des leidenden Gottes.

Eine Weſensbeſtimmung des menſchgewordnen, oder, was eins iſt, des menſchlichen Gottes, alſo Chriſti, iſt die Paſſion. Die Liebe

*) Luther. T. XV. p. 44.

bewährt ſich durch Leiden. Alle Gedanken und Empfindungen, die ſich zunächſt an Chriſtus anſchließen, concentriren ſich in dem Begriffe des Leidens. Gott als Gott iſt der Inbegriff aller menſchlichen Vollkommenheit, Gott als Chriſtus der Inbegriff alles menſchlichen Elends. Die heidniſchen Philoſophen feierten die Thätigkeit, insbeſondre die Selbſtthätigkeit der Intelligenz als die höchſte, die göttliche Thätigkeit; die Chriſten heiligten das Leiden, ſetzten das Leiden ſelbſt in Gott. Wenn Gott als Actus purus, als reine Thätigkeit, der Gott der abſtracten Philoſophie; ſo iſt dagegen Chriſtus, der Gott der Chriſten, die Passio pura, das reine Leiden — der höchſte metaphyſiſche Gedanke, das être suprême des Herzens. Denn was macht mehr Eindruck auf das Herz als Leiden? und zwar das Leiden des an ſich Leidloſen, des über alles Leiden Erhabenen, das Leiden des Unſchuldigen, des Sündenreinen, das Leiden lediglich zum Beſten Anderer, das Leiden der Liebe, der Selbſtaufopferung? Aber eben deßwegen weil die Leidensgeſchichte der Liebe die ergreifendſte Geſchichte für das menſchliche Herz oder überhaupt für das Herz iſt, — denn es wäre ein lächerlicher Wahn des Menſchen, ſich ein andres Herz, als das menſchliche vorſtellen zu wollen — ſo folgt daraus aufs unwiderſprechlichſte, daß in ihr nichts ausgedrückt, nichts vergegenſtändlicht iſt als das Weſen des Herzens, daß ſie zwar nicht eine Erfindung des menſchlichen Verſtandes oder Dichtungsvermögens, aber doch des menſchlichen Herzens iſt. Aber das Herz erfindet nicht, wie die freie Phantaſie oder Intelligenz; es verhält ſich leidend, empfangend; alles, was aus ihm kommt, erſcheint ihm als gegeben, tritt gewaltſam auf, wirkt mit der Kraft der dringenden Nothwendigkeit. Das Herz bewältigt, bemeiſtert den Menſchen; wer einmal von ihm ergriffen, iſt von ihm als ſeinem Dämon, ſeinem Gotte ergriffen. Das Herz kennt keinen andern Gott, kein trefflicheres Weſen, als ſich, als einen Gott, deſſen Name zwar ein beſondrer, ein andrer ſein mag, deſſen Weſen, deſſen Subſtanz aber das eigne Weſen des Herzens iſt. Und eben aus dem Herzen, aus dem innern Drange,

Gutes zu thun, für die Menſchen zu leben und ſterben, aus dem göttlichen Triebe der Wohlthätigkeit, die Alle beglücken will, die Keinen, auch nicht den Verworfenſten, den Niedrigſten von ſich ausſchließt, aus der ſittlichen Pflicht der Wohlthätigkeit im höchſten Sinne, wie ſie zu einer innern Nothwendigkeit, d. i. zum Herzen geworden, aus dem menſchlichen Weſen alſo, wie es ſich als Herz und durch das Herz offenbart, iſt das beſſere, das wahre, d. h. das von ſeinen theologiſchen Elementen und Widerſprüchen gereinigte Weſen des Chriſtenthums entſprungen.

Was nämlich in der Religion Prädicat iſt, das dürfen wir nur immer dem früher ſchon Entwickelten zufolge zum Subject, was in ihr Subject, zum Prädicat machen, alſo die Orakelſprüche der Religion umkehren, gleichſam als contre-vérités auffaſſen, — ſo haben wir das Wahre. Gott leidet — Leiden iſt Prädicat — aber für die Menſchen, für Andere, nicht für ſich. Was heißt das auf Deutſch? nichts Andres als: Leiden für Andere iſt göttlich; wer für Andere leidet, ſeine Seele läßt, handelt göttlich, iſt den Menſchen Gott.*)

Das Leiden Chriſti repräſentirt jedoch nicht nur das ſittliche, ſelbſtthätige Leiden, das Leiden der Liebe, der Kraft, ſich ſelbſt zum Wohle Anderer aufzuopfern; es repräſentirt auch das Leiden als ſolches, das Leiden, in wiefern es ein Ausdruck der Leidensfähigkeit überhaupt iſt. Die chriſtliche Religion iſt ſo wenig eine übermenſchliche, daß ſie ſelbſt die menſchliche Schwachheit heiligt. Wenn der heidniſche Philoſoph ſelbſt bei der Nachricht von dem Tode des eignen Kindes die Worte

*) Die Religion ſpricht durch Exempel. Das Exempel iſt das Geſetz der Religion. Was Chriſtus gethan, iſt Geſetz. Chriſtus hat gelitten für Andere, alſo ſollen wir Daſſelbe thun. „Nur darum mußte ſich der Herr ſo entleeren, ſo erniedrigen, ſo verkleinern, damit Ihr es eben ſo machtet.“ Bernardus. (in die nat. Domini.) „Sollten wir das Exempel Chriſti fleißig anſehen .... Solches würde uns bewegen und treiben, daß wir von Herzen auch würden andern Leuten gern helfen und dienen, ob es auch gleich ſauer würde und wir auch drüber leiden müßten.“ Luther. (T. XV. p. 40.)

ausruft: Ich wußte, daß ich einen Sterblichen gezeugt; so vergießt dagegen Christus — wenigstens der biblische, aber von dem vor- und unbiblischen Christus wissen wir Nichts — Thränen über den Tod des Lazarus — einen Tod, der doch in Wahrheit nur ein Scheintod war. Wenn Sokrates mit unbewegter Seele den Giftbecher leert, so ruft dagegen Christus aus: „wenn es möglich, so gehe dieser Kelch vorüber.“*) Christus ist in dieser Beziehung das Selbstbekenntniß der menschlichen Empfindlichkeit. Der Christ hat, im Gegensatz gegen das heidnische, namentlich stoische Princip mit seiner rigorosen Willensenergie und Selbstständigkeit das Bewußtsein der eignen Reizbarkeit und Empfindlichkeit in das Bewußtsein Gottes aufgenommen; in Gott findet er sie, wenn sie nur keine sündliche Schwachheit, nicht verneint, nicht verdammt.

Leiden ist das höchste Gebot des Christenthums — die Geschichte des Christenthums selbst die Leidensgeschichte der Menschheit. Wenn bei den Heiden das Jauchzen der sinnlichen Lust sich in den Cultus der Götter mischte, so gehören bei den Christen, natürlich den alten Christen, die Thränen und Seufzer des Herzens, des Gemüths zum Gottesdienst. Wie aber ein sinnlicher Gott, ein Gott des Lebens da verehrt wird, wo sinnliches Freudengeschrei zu seinem Cultus gehört, ja wie dieses Freudengeschrei nur eine sinnliche Definition ist von dem Wesen der Götter, denen dieser Jubel gilt: so sind auch die Herzens-

*) „Die Meisten, sagt der h. Ambrosius, stoßen sich an dieser Stelle. Ich aber bewundre nirgends mehr Christi Demuth und Majestät, denn er hätte mir weit weniger genützt, wenn er nicht meinen Affect angenommen hätte.“ (Expos. in Lucae L. VII. X c. 22.) „Wie könnten wir es denn wagen, uns Gott zu nahen, wenn er leidensunfähig (in sua impassibilitate) bliebe.“ Bernardus. (Tract. de XII gradd. humil. et superb.) „Ob es gleich, sagt der christliche Arzt J. Milichius, der Freund Melanchthons, den Stoikern lächerlich erscheint, Gott Gefühle oder Gemüthsbewegungen (affectus) zuzuschreiben, so sollen doch die Eltern, so oft sie die Wunden ihrer Liebe und Schmerzen über ein Unglück ihrer Kinder fühlen, denken, daß in Gott eine ähnliche Liebe zu seinem Sohne und uns stattfindet .... Wahre, nicht kalte, nicht verstellte Liebe hat Gott.“ (Declam. Melanchth. T. II. p. 147.)

ſeufzer der Chriſten Töne, die aus der innerſten Seele, dem innerſten Weſen ihres Gottes kommen. Der Gott des Gottesdienſtes, bei den Chriſten des innern Gottesdienſtes, nicht der Gott der ſophiſtiſchen Theologie iſt der wahre Gott des Menſchen. Aber mit Thränen, den Thränen der Reue und Sehnſucht, glaubten die Chriſten, natürlich die alten Chriſten, ihrem Gotte die höchſte Ehre anzuthun. Die Thränen ſind alſo die ſinnlichen Glanzpunkte des chriſtlich religiöſen Gemüths, in denen ſich das Weſen ihres Gottes abſpiegelt. Aber ein Gott, der an Thränen Gefallen hat, drückt nichts Andres aus, als das Weſen des Herzens, insbeſondre des Gemüths. Zwar heißt es in der chriſtlichen Religion: Chriſtus hat Alles für uns gethan, hat uns erlöſt, verſöhnt mit Gott; und es läßt ſich daher hieraus der Schluß ziehen: Laſſet uns fröhlichen Sinnes ſein; was brauchen wir uns darüber zu kümmern, wie wir uns mit Gott verſöhnen ſollen; wir ſind es ja ſchon. Aber das Imperfectum des Leidens macht einen ſtärkern, anhaltenderen Eindruck, als das Perfectum der Erlöſung. Die Erlöſung iſt nur das Reſultat des Leidens; das Leiden der Grund der Erlöſung. Das Leiden befeſtigt ſich daher tiefer im Gemüthe; das Leiden macht ſich zu einem Gegenſtande der Nachahmung; die Erlöſung nicht. Wenn Gott ſelber litt um meinetwillen, wie ſoll ich fröhlich ſein, wie mir eine Freude gönnen, wenigſtens auf dieſer verdorbnen Erde, welche der Schauplatz ſeiner Leiden war?*) Soll ich beſſer ſein als Gott? ſoll ich alſo ſein Leiden mir nicht aneignen? Iſt, was Gott, mein Herr thut, nicht mein Vorbild? Oder ſoll ich nur den Gewinn, nicht auch die Koſten tragen? Aber weiß ich denn nur, daß er mich erlöſt hat? Iſt mir ſeine Leidensgeſchichte nicht auch Gegenſtand? Soll ſie mir nur ein Gegenſtand kalter Erinnerung ſein oder gar ein Gegen-

*) „Mein Gott hängt am Kreuze und ich ſoll der Wohlluſt fröhnen?“ (Form. hon. vitae. Unter den unächten Schriften des h. Bernhard.) „Der Gedanke an den Gekreuzigten kreuzige in Dir Dein Fleiſch.“ Joh. Gerhard. (Medit. sacrae. M. 37.)

ſtand der Freude, weil dieſes Leiden mir die Seligkeit erkauft? Aber wer kann ſo denken, wer ſich ausſchließen wollen von den Leiden ſeines Gottes?

Die chriſtliche Religion iſt die Religion des Leidens.*) Die Bilder des Gekreuzigten, die uns heute noch in allen Kirchen begegnen, ſtellen uns keinen Erlöſer, ſondern nur den Gekreuzigten, den Leidenden dar. Selber die Selbſtkreuzigungen unter den Chriſten ſind pſychologiſch tief begründete Folgen ihrer religiöſen Anſchauung. Wie ſollte dem nicht die Luſt kommen, ſich ſelbſt oder Andere zu kreuzigen, der ſtets das Bild eines Gekreuzigten im Sinne hat? Wenigſtens ſind wir zu dieſem Schluſſe eben ſo gut berechtigt, als Auguſtin und andere Kirchenväter zu dem Vorwurf gegen die heidniſche Religion, daß die unzüchtigen religiöſen Bilder der Heiden ſie zur Unzucht aufforderten und bevollmächtigten.

Gott leidet, heißt aber in Wahrheit nichts Andres als: Gott iſt ein Herz. Das Herz iſt die Quelle, der Inbegriff aller Leiden. Ein Weſen ohne Leiden iſt ein Weſen ohne Herz. Das Geheimniß des leidenden Gottes iſt daher das Geheimniß der Empfindung; ein leidender Gott iſt ein empfindender, empfindſamer Gott.**) Aber der Satz: Gott iſt ein empfindendes Weſen, iſt nur der religiöſe Ausdruck des Satzes: die Empfindung iſt göttlichen Weſens.

Der Menſch hat nicht nur das Bewußtſein einer Thätigkeitsquelle, ſondern auch Leidensquelle in ſich. Ich empfinde; und empfinde die Empfindung, nicht blos das Wollen, das Denken, welches nur zu oft

*) „Uebles Leiden weit beſſer iſt, als gutes thun.“ Luther. (Th. IV. S. 15.)

**) „Leiden wollte er, um mitleiden zu lernen, erbärmlich werden, um Erbarmen zu lernen.“ Bernhard. (de grad.) „Erbarme Dich unſrer, weil Du des Fleiſches Schwachheit durch eignes Leiden erfahren haſt.“ Clemens Alex. (Paedag. l. I. c. 8.)

im Gegenſatze mit mir und meinen Empfindungen ſteht, als zu meinem Weſen gehörig, und, obwohl als die Quelle aller Leiden, Schwächen und Schmerzen, doch zugleich als eine herrliche, göttliche Macht und Vollkommenheit. Was wäre der Menſch ohne Empfindung? Sie iſt die muſikaliſche Macht im Menſchen. Aber was wäre der Menſch ohne Ton? So gut daher der Menſch einen muſikaliſchen Trieb, eine innere Nöthigung in ſich fühlt, im Tone, im Liede ſeine Empfindungen auszuhauchen, ſo nothwendig ſtrömt er in religiöſen Seufzern und Thränen das Weſen der Empfindung als gegenſtändliches, göttliches Weſen aus.

Die Religion iſt die Reflexion, die Spiegelung des menſchlichen Weſens in ſich ſelbſt. Was iſt, hat nothwendig einen Gefallen, eine Freude an ſich ſelbſt, liebt ſich und liebt ſich mit Recht; tadelſt Du, daß es ſich liebt, ſo machſt Du ihm einen Vorwurf darüber, daß es iſt. Sein heißt ſich behaupten, ſich bejahen, ſich lieben; wer des Lebens überdrüſſig, nimmt ſich das Leben. Wo daher die Empfindung nicht zurückgeſetzt und unterdrückt wird, wie bei den Stoikern, wo ihr Sein gegönnt wird, da iſt ihr auch ſchon religiöſe Macht und Bedeutung eingeräumt, da iſt ſie auch ſchon auf die Stufe erhoben, auf welcher ſie ſich in ſich ſpiegeln und reflectiren, in Gott in ihren eignen Spiegel blicken kann. Gott iſt der Spiegel des Menſchen.

Was für den Menſchen weſentlichen Werth hat, was ihm für das Vollkommne, das Treffliche gilt, woran er wahres Wohlgefallen hat, das allein iſt ihm Gott. Iſt Dir die Empfindung eine herrliche, ſo iſt ſie Dir eben damit eine göttliche Eigenſchaft. Darum glaubt der empfindende, gefühlvolle Menſch nur an einen empfindenden, gefühlvollen Gott, d. h. er glaubt nur an die Wahrheit ſeines eignen Seins und Weſens, denn er kann nichts Andres glauben, als was er ſelbſt in ſeinem Weſen iſt. Sein Glaube iſt das Bewußtſein deſſen, was ihm heilig iſt; aber heilig iſt dem Menſchen nur, was ſein Innerſtes, ſein Eigenſtes, der letzte Grund, das Weſen ſeiner Individualität iſt. Dem empfindungsvollen Menſchen iſt ein

empfindungsloſer Gott ein leerer, abſtracter, negativer Gott, d. h. Nichts, weil ihm das fehlt, was dem Menſchen werth und heilig iſt. Gott iſt für den Menſchen das Collectaneenbuch ſeiner höchſten Empfindungen und Gedanken, das Stammbuch, worein er die Namen der ihm theuerſten, heiligſten Weſen einträgt.

Es iſt ein Zeichen einer haushälteriſchen Gemüthlichkeit, ein weiblicher Trieb, zu ſammeln und das Geſammelte zuſammenzuhalten, nicht den Wogen der Vergeßlichkeit, dem Zufall der Erinnerung, überhaupt nicht ſich ſelbſt zu überlaſſen und anzuvertrauen, was man Werthes hat kennen lernen. Der Freigeiſt iſt der Gefahr eines verſchwenderiſchen, zerſtreuten, diſſoluten Lebens ausgeſetzt; der Religiöſe, der Alles in Eins zuſammenbindet, verliert ſich nicht im ſinnlichen Leben; aber dafür iſt er der Gefahr der Illiberalität, der geiſtlichen Selbſt- und Gewinnſucht ausgeſetzt. Der Ir- oder wenigſtens nicht Religiöſe erſcheint daher auch, wenigſtens dem Religiöſen, als ein ſubjectiver, eigenmächtiger, hochmüthiger, frivoler Menſch, aber nicht deßwegen, weil dieſem nicht auch an ſich heilig wäre, was jenem heilig iſt, ſondern nur deßwegen, weil das, was der nicht Religiöſe nur in ſeinem Kopfe behält, der Religiöſe außer ſich als Gegenſtand und zugleich über ſich ſetzt, daher das Verhältniß einer förmlichen Subordination in ſich aufnimmt. Kurz, der Religiöſe hat, weil ein Collectaneenbuch, einen Sammelpunkt, einen Zweck, und weil einen Zweck, einen feſten Grund und Boden. Nicht der Wille als ſolcher, nicht das vage Wiſſen — nur die Zweckthätigkeit, welche die Einheit der theoretiſchen und praktiſchen Thätigkeit iſt, giebt dem Menſchen einen ſittlichen Grund und Halt, d. h. Charakter. Jeder Menſch muß ſich daher einen Gott, d. h. einen Endzweck ſetzen. Der Endzweck iſt der bewußte und gewollte weſentliche Lebenstrieb, der Genieblick, der Lichtpunkt der Selbſterkenntniß — die Einheit von Natur und Geiſt im Menſchen. Wer einen Endzweck, hat ein Geſetz über ſich; er leitet ſich nicht ſelbſt nur; er wird geleitet. Wer keinen Endzweck, hat keine Heimath, kein Heiligthum. Größtes Unglück

iſt Zweckloſigkeit. Selbſt wer ſich gemeine Zwecke ſetzt, kommt beſſer durch, auch wenn er nicht beſſer iſt, als wer keinen Zweck ſich ſetzt. Der Zweck beſchränkt; aber die Schranke iſt der Tugend Meiſterin. Wer einen Zweck hat, einen Zweck, der an ſich wahr und weſenhaft iſt, der hat eben damit Religion, wenn auch nicht in dem beſchränkten Sinne des theologiſchen Pöbels, aber doch — und nur darauf kommt es an — im Sinne der Vernunft, im Sinne der Wahrheit.

Siebentes Kapitel.

Das Myſterium der Dreieinigkeit und Mutter Gottes.

So wenig ein Gott ohne Empfindung, ohne Leidensvermögen dem Menſchen als einem empfindenden, leidenden Weſen genügt; ſo wenig genügt ihm auch wieder ein Weſen nur mit Empfindung, ein Weſen ohne Verſtand und Willen. Nur ein Weſen, welches den ganzen Menſchen in ſich trägt, kann auch den ganzen Menſchen befriedigen. Das Bewußtſein des Menſchen von ſich in ſeiner Totalität iſt das Bewußtſein der Trinität. Die Trinität faßt die Beſtimmungen oder Kräfte, die bisher getrennt betrachtet wurden, zur Einheit zuſammen, und ſetzt dadurch das allgemeine Weſen des Verſtandes, d. h. Gott als Gott zu einem beſondern Weſen, einer beſondern Facultät herab.

Was als Abdruck, Bild, Gleichniß der Trinität von der Theologie bezeichnet wird, dürfen wir nur als die Sache ſelbſt, das Weſen, das Urbild, das Original erfaſſen, ſo haben wir das Räthſel gelöſt. Die angeblichen Bilder, durch die man die Trinität zu veranſchaulichen, begreiflich zu machen ſuchte, waren vornehmlich: Geiſt, Verſtand, Gedächtniß, Wille, Liebe, mens, intellectus, memoria, voluntas, amor oder caritas.

Gott denkt, Gott liebt, und zwar denkt er, liebt er ſich; das Gedachte, Erkannte, Geliebte iſt Gott ſelbſt. Die Vergegenſtändlichung des Selbſtbewußtſeins iſt das Erſte, was uns in der Trinität begegnet. Das Selbſtbewußtſein drängt ſich nothwendig, unwillkührlich dem Menſchen als etwas Abſolutes auf. Sein iſt für ihn eins mit Selbſtbewußtſein; Sein mit Bewußtſein iſt für ihn Sein ſchlechtweg. Ob ich gar nicht bin oder bin, ohne daß ich weiß, daß ich bin, iſt gleich. Selbſtbewußtſein hat für den Menſchen, hat in der That an ſich ſelbſt abſolute Bedeutung. Ein Gott, der ſich nicht weiß, ein Gott ohne Bewußtſein iſt kein Gott. Wie der Menſch ſich nicht denken kann ohne Bewußtſein, ſo auch nicht Gott. Das göttliche Selbſtbewußtſein iſt nichts Andres als das Bewußtſein des Bewußtſeins als abſoluter oder göttlicher Weſenheit.

Uebrigens iſt damit keineswegs die Trinität erſchöpft. Wir würden vielmehr ganz willkührlich verfahren, wenn wir darauf allein das Geheimniß der Trinität zurückführen und einſchränken wollten. Bewußtſein, Verſtand, Wille, Liebe in der Bedeutung abſtracter Weſen oder Beſtimmungen gehören nur der abſtracten Philoſophie an. Die Religion aber iſt das Bewußtſein des Menſchen von ſich in ſeiner lebendigen Totalität, in welcher die Einheit des Selbſtbewußtſeins nur als die beziehungsreiche, erfüllte Einheit von Ich und Du exiſtirt.

Die Religion, wenigſtens die chriſtliche, abſtrahirt von der Welt: Innerlichkeit gehört zu ihrem Weſen. Der religiöſe Menſch führt ein von der Welt abgezognes, in Gott verborgnes, ſtilles, weltfreudenleeres Leben. Er ſondert ſich aber nur von der Welt ab, weil Gott ſelbſt ein von der Welt abgeſondertes, ein außer- und überweltliches Weſen — ſtreng, abſtract philoſophiſch ausgedrückt — das Nichtſein der Welt iſt. Gott als außerweltliches Weſen iſt aber nichts Andres als das von der Welt in ſich zurückgezogne, aus allen Banden und Verwicklungen mit derſelben befreite, über die Welt ſich hinwegſetzende Weſen des Menſchen, verwirklicht, angeſchaut

als gegenſtändliches Weſen; aber nichts Andres als das Bewußtſein der Kraft, von allem Andern außer ſich abſtrahiren und für ſich allein mit ſich ſein zu können, wie ſie innerhalb der Religion, d. h. als ein vom Menſchen unterſchiednes, beſondres Weſen dem Menſchen Gegenſtand wird.*) Gott als Gott, als einfaches Weſen iſt das ſchlechtweg allein ſeiende, einſame Weſen — die abſolute Einſamkeit und Selbſtſtändigkeit; denn einſam kann nur ſein, was ſelbſtſtändig iſt. Einſam ſein können, iſt ein Zeichen von Charakter und Denkkraft; Einſamkeit iſt das Bedürfniß des Denkers, Gemeinſchaft das Bedürfniß des Herzens. Denken kann man allein, lieben nur ſelbander. Abhängig ſind wir in der Liebe, denn ſie iſt das Bedürfniß eines andern Weſens; ſelbſtſtändig ſind wir nur im einſamen Denkact. Einſamkeit iſt Autarkie, Selbſtgenugſamkeit.

Aber von einem einſamen Gott iſt das weſentliche Bedürfniß der Zweiheit, der Liebe, der Gemeinſchaft, des wirklichen, erfüllten Selbſtbewußtſeins, des andern Ichs ausgeſchloſſen. Dieſes Bedürfniß wird daher dadurch von der Religion befriedigt, daß in die ſtille Einſamkeit des göttlichen Weſens ein andres, zweites, von Gott der Perſönlichkeit nach unterſchiednes, dem Weſen nach aber mit ihm einiges Weſen geſetzt wird — Gott der Sohn, im Unterſchiede von Gott, dem Vater. Gott der Vater iſt Ich, Gott der Sohn Du.

*) „Gottes Weſen iſt außer allen Creaturen gleichwie Gott von Ewigkeit in ſich ſelbſt war; von allen Creaturen ziehe daher Deine Liebe ab.“ Joh. Gerhard. (Medit. sacrae. Med. 31.) „Wiltu Du haben den Schöpffer der Creaturen, ſo muſt Du entperen der Creaturen ... Als viel minder Creaturen als viel mehr Gottes. Darumb treibe und ſchlahe auß alle Creaturen, mit allem iherem Troſt.“ J. Tauler. (Poſtilla. Hamburg 1621 p. 312.) „Wenn der Menſch nicht in ſeinem Hertzen mit Wahrheit ſagen kann: Gott und ich ſind allein in der Welt, ſonſt nichts, ſo hat er noch keine Ruhe in ſich.“ G. Arnold. (Von Verſchmähung der Welt. Wahre Abbild. der erſten Chriſten. L. 4. c. 2. §. 7.)

Ich iſt Verſtand, Du Liebe; Liebe aber mit Verſtand und Verſtand mit Liebe iſt erſt Geiſt, iſt erſt der ganze Menſch.

Gemeinſchaftliches Leben nur iſt wahres, in ſich befriedigtes, göttliches Leben — dieſer einfache Gedanke, dieſe dem Menſchen natürliche, eingeborne Wahrheit iſt das Geheimniß des übernatürlichen Myſteriums der Trinität. Aber die Religion ſpricht auch dieſe, wie jede andere Wahrheit nur indirect, d. h. verkehrt aus, indem ſie auch hier eine allgemeine Wahrheit zu einer beſondern und das wahre Subject nur zum Prädicat macht, indem ſie ſagt: Gott iſt ein gemeinſchaftliches Leben, ein Leben und Weſen der Liebe und Freundſchaft. Die dritte Perſon in der Trinität drückt ja nichts weiter aus, als die Liebe der beiden göttlichen Perſonen zu einander, iſt die Einheit des Sohnes und Vaters, der Begriff der Gemeinſchaft, widerſinnig genug ſelbſt wieder als ein beſondres, perſönliches Weſen geſetzt.

Der heilige Geiſt verdankt ſeine perſönliche Exiſtenz nur einem Namen, einem Worte. Selbſt die älteſten Kirchenväter identificirten bekanntlich noch den Geiſt mit dem Sohne. Auch ſeiner ſpätern dogmatiſchen Perſönlichkeit fehlt Conſiſtenz. Er iſt die Liebe, mit der Gott ſich und die Menſchen, und hinwiederum die Liebe, mit welcher der Menſch Gott und den Menſchen liebt. Alſo die Einheit Gottes und des Menſchen, wie ſie innerhalb der Religion dem Menſchen, d. i. als ein ſelbſt beſonderes Weſen Gegenſtand wird. Aber für uns liegt dieſe Einheit ſchon im Vater, noch mehr im Sohne. Wir brauchen daher den heil. Geiſt nicht zu einem beſondern Gegenſtand unſrer Analyſe zu machen. Nur dieſe Bemerkung noch. Inwiefern der h. Geiſt die ſubjective Seite repräſentirt, ſo iſt er eigentlich die Repräſentation des religiöſen Gemüths vor ſich ſelbſt, die Repräſentation des religiöſen Affects, der religiöſen Begeiſterung, oder die Perſonification, die Vergegenſtändlichung der Religion in der Religion. Der heilige Geiſt iſt daher die ſeufzende Creatur, die Sehnſucht der Creatur nach Gott.

Daß es nun aber im Grunde nicht mehr als zwei Perſonen ſind, denn die dritte repräſentirt, wie geſagt, nur die Liebe, liegt darin, daß dem ſtrengen Begriffe der Liebe das Zwei genügt. Zwei iſt das Princip und eben damit der Erſatz der Vielheit. Würden mehrere Perſonen geſetzt, ſo würde nur die Kraft der Liebe geſchmälert; ſie würde ſich zerſtreuen. Aber Liebe und Herz ſind eins; das Herz iſt kein beſondres Vermögen — das Herz iſt der Menſch, der und ſofern er liebt. Die zweite Perſon iſt daher die Selbſtbejahung des menſchlichen Herzens als des Princips der Zweiheit, des gemeinſchaftlichen Lebens — die Wärme; der Vater das Licht, obwohl das Licht hauptſächlich ein Prädicat des Sohnes war, weil in ihm die Gottheit erſt dem Menſchen licht, klar, verſtändlich wird. Aber deſſen ungeachtet können wir dem Vater, als dem Repräſentanten der Gottheit als ſolcher, des kalten Weſens der Intelligenz, das Licht als überirdiſches Weſen, dem Sohne die Wärme als irdiſches Weſen zuſchreiben. Gott als Sohn erwärmt erſt den Menſchen; hier wird Gott aus dem Gegenſtand des Auges, des indifferenten Leichtſinns ein Gegenſtand des Gefühls, des Affects, der Begeiſterung, der Entzückung, aber nur weil der Sohn ſelbſt nichts Andres iſt, als die Glut der Liebe, der Begeiſterung. Gott als Sohn iſt die urſprüngliche Incarnation, die urſprüngliche Selbſtverläugnung Gottes, die Verneinung Gottes in Gott; denn als Sohn iſt er endliches Weſen, weil er ab alio, von einem Grunde, der Vater dagegen grundlos, von ſich ſelbſt, a se iſt. Es wird alſo in der zweiten Perſon die weſentliche Beſtimmung der Gottheit, die Beſtimmung des von ſich ſelbſt Seins aufgegeben. Aber Gott der Vater zeugt ſelbſt den Sohn; er reſignirt alſo auf ſeine rigoroſe, ausſchließliche Göttlichkeit; er demüthigt, erniedrigt ſich, ſetzt das Weſen der Endlichkeit, des von einem Grunde Seins in ſich; er wird im Sohne Menſch, zwar zuvörderſt nicht der Geſtalt, aber dem Weſen nach. Aber eben dadurch wird auch Gott erſt als Sohn Gegenſtand des Menſchen, Gegenſtand des Gefühls, des Herzens.

Das Herz ergreift nur, was aus dem Herzen ſtammt. Aus der Beſchaffenheit des ſubjectiven Eindrucks iſt untrüglich der Schluß auf die Beſchaffenheit des Objects. Der reine, freie Verſtand verneint den Sohn, der durch das Gefühl beſtimmte, vom Herzen überſchattete Verſtand nicht; er findet vielmehr die Tiefe der Gottheit im Sohne, weil er in ihm das Gefühl findet, das Gefühl, das an und für ſich etwas Dunkles iſt und darum dem Menſchen als ein Myſterium erſcheint. Der Sohn ergreift das Herz, weil der wahre Vater des göttlichen Sohnes das menſchliche Herz iſt,*) der Sohn ſelbſt nichts iſt als das göttliche Herz, das ſich als göttliches Weſen gegenſtändliche menſchliche Herz.

Ein Gott, in dem nicht ſelbſt das Weſen der Endlichkeit, das Princip der Sinnlichkeit, das Weſen des Abhängigkeitsgefühles iſt, ein ſolcher Gott iſt kein Gott für ein endliches, ſinnliches Weſen. So wenig der religiöſe Menſch einen Gott lieben kann, der nicht das Weſen der Liebe in ſich hat, ſo wenig kann der Menſch, kann überhaupt ein endliches Weſen Gegenſtand eines Gottes ſein, der nicht den Grund der Endlichkeit in ſich hat. Es fehlt einem ſolchen Gott der Sinn, der Verſtand, die Theilnahme für Endliches. Wie kann Gott der Vater der Menſchen ſein, wie andere ihm untergeordnete Weſen lieben, wenn er nicht in ſich ſelbſt ein ihm untergeordnetes Weſen, einen Sohn hat, nicht, ſo zu ſagen, aus eigner Erfahrung, nicht in Beziehung auf ſich ſelbſt weiß, was Lieben heißt? So nimmt auch der vereinzelte Menſch weit weniger Antheil an den Familienleiden eines Andern, als wer ſelbſt im Familienbande lebt. Gott der Vater liebt daher die Menſchen nur im Sohne und um des Sohnes willen. Die Liebe zu den Menſchen iſt eine von der Liebe zum Sohne abgeleitete Liebe.

*) Gleichwie das weibliche Gemüth des Katholicismus — im Unterſchiede vom Proteſtantismus, deſſen Princip der männliche Gott, das männliche Gemüth, das Herz iſt im Unterſchiede vom Katholicismus — die Mutter Gottes iſt.

Der Vater und Sohn in der Trinität ſind darum auch nicht im bildlichen Sinne, ſondern im allereigentlichſten Sinne Vater und Sohn. Der Vater iſt wirklicher Vater in Beziehung auf den Sohn, der Sohn wirklicher Sohn in Beziehung auf den Vater oder auf Gott als Vater. Ihr weſentlicher perſönlicher Unterſchied beſteht nur darin, daß jener der Erzeuger, dieſer der Erzeugte iſt. Nimmt man dieſe natürliche, ſinnliche Beſtimmtheit weg, ſo hebt man ihre perſönliche Exiſtenz und Realität auf. Die Chriſten, natürlich die alten Chriſten, welche die verweltlichten, einen, heidniſchen Chriſten der modernen Welt wohl ſchwerlich als ihre Brüder in Chriſto anerkennen würden, ſetzten an die Stelle der dem Menſchen eingebornen, natürlichen Liebe und Einheit eine nur religiöſe Liebe und Einheit; ſie verwarfen das wirkliche Familienleben, die innigen Bande der natürſittlichen Liebe als ungöttliche, unhimmliſche, d. h. in Wahrheit nichtige Dinge. Aber dafür hatten ſie zum Erſatz in Gott einen Vater und Sohn, die ſich mit innigſter Liebe umfingen, mit jener Liebe, welche nur die Naturverwandtſchaft einflößt. Das Myſterium der Trinität war eben deßwegen für die alten Chriſten ein Gegenſtand der überſchwänglichſten Bewunderung, Begeiſterung und Entzückung, weil ihnen hier in Gott die Befriedigung der innerſten menſchlichen Bedürfniſſe, welche ſie in der Wirklichkeit, im Leben verneinten, Gegenſtand der Anſchauung war. *)

Ganz in der Ordnung war es daher auch, daß, um die göttliche Familie, den Liebesband zwiſchen Vater und Sohn zu ergänzen, noch eine dritte und zwar weibliche Perſon in den Himmel aufgenommen wurde; denn die Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes iſt eine zu vage und precäre, eine zu ſichtliche blos poetiſche Perſonification der gegenſeitigen

*) „Ergötzlich ſind für die Betrachtung die Eigenſchaften und Gemeinſchaft des Vaters und Sohnes, aber das Ergötzlichſte iſt ihre gegenſeitige Liebe.“ Anſelmus (in Rixner's Geſch. d. Phil. II. B. Anh. p. 18).

Liebe des Vaters und Sohns, als daß ſie dieſes dritte ergänzende Weſen hätte ſein können. Die Maria wurde zwar nicht ſo zwiſchen den Vater und Sohn hingeſtellt, als hätte der Vater den Sohn vermittelſt derſelben erzeugt, weil die Vermiſchung des Mannes und Weibes den Chriſten etwas Unheiliges, Sündhaftes war; aber es iſt genug, daß das mütterliche Weſen neben Vater und Sohn hingeſtellt wurde.

Es iſt in der That nicht abzuſehen, warum die Mutter etwas Unheiliges, d. i. Gottes Unwürdiges ſein ſoll, wenn einmal Gott Vater und Sohn iſt. Wenn gleich der Vater nicht Vater im Sinne der natürlichen Zeugung, die Zeugung Gottes vielmehr eine andere ſein ſoll, als die natürliche, menſchliche; ſo iſt er doch immerhin Vater, wirklicher, nicht ſogenannter oder bildlicher Vater in Beziehung auf den Sohn. Und die uns jetzt ſo befremdliche Compoſition der Mutter Gottes iſt daher nicht mehr befremdlich oder paradox, als der Sohn Gottes, widerſpricht nicht mehr den allgemeinen, abſtracten Beſtimmungen der Gottheit, als die Vater- und Sohnſchaft. Die Maria paßt vielmehr ganz in die Kategorie der Dreieinigkeitsverhältniſſe, da ſie ohne Mann den Sohn empfängt, welchen der Vater ohne Weib erzeugt,*) ſo daß alſo Maria einen nothwendigen, von Innen heraus geforderten Gegenſatz zum Vater im Schooße der Dreieinigkeit bildet. Auch haben wir ja ſchon, wenn auch nicht in Perſon und entwickelt, doch in Gedanken und unentwickelt das weibliche Princip im Sohne. Der Sohn Gottes iſt das milde, ſanfte, verzeihende, verſöhnliche Weſen, das weibliche Gemüth Gottes. Gott als Vater iſt nur Zeuger, das Princip der männlichen Selbſtthätigkeit; aber der Sohn iſt gezeugt, ohne ſelbſt zu zeugen, Deus genitus, das leidende, empfangende Weſen: der Sohn empfängt vom Vater ſein Sein. Der Sohn iſt als Sohn, natürlich

*) „Vom Vater iſt er immer, von der Mutter einmal geboren, vom Vater ohne Geſchlecht, von der Mutter ohne Geſchlechtsgebrauch. Bei dem Vater fehlte der Schooß der Empfangenden, bei der Mutter fehlte die Umarmung des Zeugenden.“ Auguſtinus. (Serm. ad pop. p. 372 c. 1. Ed. Bened. Antw. 1701.)

nicht als Gott, abhängig vom Vater, der väterlichen Autorität unterworfen. Der Sohn iſt alſo das weibliche Abhängigkeitsgefühl in Gott; der Sohn drängt uns unwillkührlich das Bedürfniß nach einem wirklichen weiblichen Weſen auf. *)

Der Sohn — ich meine den natürlichen, menſchlichen Sohn — iſt an und für ſich ein Mittelweſen zwiſchen dem männlichen Weſen des Vaters und dem weiblichen der Mutter; er iſt gleichſam noch halb Mann, halb Weib, indem er noch nicht das volle, rigoroſe Selbſtſtändigkeitsbewußtſein hat, welches den Mann charakteriſirt und mehr zur Mutter als zum Vater ſich hingezogen fühlt. Die Liebe des Sohnes zur Mutter iſt die erſte Liebe des männlichen Weſens zum weiblichen. Die Liebe des Mannes zum Weibe, des Jünglings zur Jungfrau empfängt ihre religiöſe — ihre einzig wahre religiöſe — Weihe in der Liebe des Sohnes zur Mutter. Die Mutterliebe des Sohnes iſt die erſte Sehnſucht, die erſte Demuth des Mannes vor dem Weibe.

Nothwendig iſt daher auch mit dem Gedanken an den Sohn Gottes der Gedanke an die Mutter Gottes verbunden — daſſelbe Herz, das eines Sohnes Gottes, bedarf auch einer Mutter Gottes. Wo der Sohn iſt, da kann auch die Mutter nicht fehlen, dem Vater iſt der Sohn eingeboren, dem Sohne aber die Mutter. Dem Vater erſetzt der Sohn das Bedürfniß der Mutter, aber nicht der Vater dem Sohne. Dem Sohne iſt die Mutter unentbehrlich; das Herz des Sohnes iſt das Herz der Mutter. Warum wurde denn Gott der Sohn nur im Weibe Menſch? Hätte der Allmächtige nicht auf andere Weiſe, nicht unmittelbar als Menſch unter den Menſchen erſcheinen können? Warum begab

*) In der jüdiſchen Myſtik iſt Gott nach einer Partei ein männliches, der heilige Geiſt ein weibliches Urweſen, aus deren geſchlechtlicher Vermiſchung der Sohn und mit ihm die Welt entſtanden. Gfrörer, Jahrh. d. H. 1. Abth. p. 332—34. Auch die Herrnhuter nannten den heiligen Geiſt die Mutter des Heilands.

ſich alſo der Sohn in den Schooß des Weibes?*) Warum anders, als weil der Sohn die Sehnſucht nach der Mutter iſt, weil ſein weibliches, liebevolles Herz nur in einem weiblichen Leibe den entſprechenden Ausdruck fand? Zwar weilt der Sohn, als natürlicher Menſch, nur neun Monden lang unter dem Obdach des weiblichen Herzens, aber unauslöſchlich ſind die Eindrücke, die er hier empfängt; die Mutter kommt dem Sohne nimmer aus dem Sinne und Herzen. Wenn daher die Anbetung des Sohnes Gottes kein Götzendienſt, ſo iſt auch die Anbetung der Mutter Gottes kein Götzendienſt. Wenn wir daraus die Liebe Gottes zu uns erkennen ſollen, daß er ſeinen eingebornen Sohn, d. h. das Liebſte und Theuerſte, was er in ſich hatte, für uns zum Heile dahin gab; ſo können wir dieſe Liebe noch weit beſſer erkennen, wenn uns in Gott ein Mutterherz entgegenſchlägt. Die höchſte und tiefſte Liebe iſt die Mutterliebe. Der Vater tröſtet ſich über den Verluſt des Sohnes; er hat ein ſtoiſches Princip in ſich. Die Mutter dagegen iſt untröſtlich — die Mutter iſt die Schmerzenreiche, aber die Troſtloſigkeit die Wahrheit der Liebe.

Wo der Glaube an die Mutter Gottes ſinkt, da ſinkt auch der Glaube an den Sohn Gottes und den Gott Vater. Der Vater iſt nur da eine Wahrheit, wo die Mutter eine Wahrheit iſt. Die Liebe iſt an und für ſich weiblichen Geſchlechts und Weſens. Der Glaube an die Liebe Gottes iſt der Glaube an das weibliche als ein göttliches Weſen.**) Liebe ohne Natur iſt ein Unding, ein Phantom. An der Liebe erkennt die heilige Nothwendigkeit und Tiefe der Natur!

Der Proteſtantismus hat die Mutter Gottes auf die Seite ge-

*) „Denn es wäre Gott nicht ſchwer oder unmöglich geweſen, ſeinen Sohn ohne eine Mutter in die Welt zu bringen; er hat aber darzu das weibliche Geſchlecht gebrauchen wollen.“ Luther. (T. II. p. 348.)

**) In der That iſt auch die Frauenliebe die Baſis der allgemeinen Liebe. Wer das Weib nicht liebt, liebt den Menſchen nicht.

ſetzt; *) aber das zurückgeſetzte Weib hat ſich dafür ſchwer an ihm gerochen. Die Waffen, die er gegen die Mutter Gottes gebraucht, haben ſich gegen ihn ſelbſt, gegen den Sohn Gottes, gegen die geſammte Dreieinigkeit gekehrt. Wer einmal die Mutter Gottes dem Verſtande aufopfert, der hat nicht mehr weit hin, auch das Myſterium des Sohnes Gottes als einen Anthropomorphismus aufzuopfern. Der Anthropomorphismus wird allerdings verſteckt, wenn das weibliche Weſen ausgeſchloſſen wird, aber nur verſteckt, nicht aufgehoben. Freilich hatte der Proteſtantismus auch kein Bedürfniß nach einem himmliſchen Weibe, weil er das irdiſche Weib mit offnen Armen in ſein Herz aufnahm. Aber eben deßwegen hätte er auch ſo conſequent und muthig ſein ſollen, mit der Mutter auch den Sohn und Vater dahin zu geben. Nur wer keine irdiſchen Eltern hat, braucht himmliſche Eltern. Der dreieinige Gott iſt der Gott des Katholicismus; er hat eine innige, inbrünſtige, nothwendige, wahrhaft religiöſe Bedeutung nur im Gegenſatze zur Verneinung aller weſenhaften Bande, im Gegenſatze zum Anachoreten-, Mönchs- und Nonnenweſen. **) Der dreieinige Gott iſt ein inhaltsvoller Gott, deßwegen da ein Bedürfniß, wo von dem Inhalt des wirklichen Lebens abſtrahirt wird. Je leerer das Leben, deſto voller, deſto concreter iſt Gott. Die Entleerung der wirklichen Welt und die Erfüllung der Gottheit iſt ein Act. Nur der arme Menſch hat einen reichen Gott. Gott entſpringt aus dem Gefühl eines Mangels; was der Menſch vermißt — ſei dieſes nun ein beſtimmtes, darum bewußtes oder unbewußtes Vermiſſen —

*) Im Concordienbuch Erklär. Art. 8 und in der Apol. der Augsb. Conf. heißt jedoch noch Maria die „hochgelobte Jungfrau, die wahrhaftig Gottes Mutter und gleichwohl eine Jungfrau blieben iſt," „alles höchſten Lobes werth."

**) „Der Mönch ſei wie Melchiſedech ohne Vater, ohne Mutter, ohne Genealogie, und nenne Niemand auf Erden ſeinen Vater. Vielmehr denke er ſo von ſich, als wäre nur er allein und Gott." Specul. Monach. (Pſeudobernhard.) „Melchiſedech's Beiſpiel zufolge ſoll der Prieſter gleichſam ohne Vater und Mutter ſein." Ambroſius (irgend wo).

das ist Gott. So bedarf das trostlose Gefühl der Leere und Einsamkeit einen Gott, in dem Gesellschaft, ein Verein sich innigst liebender Wesen ist.

Hierin haben wir den wahren Erklärungsgrund, warum die Trinität in der neuern Zeit zuerst ihre praktische und endlich auch ihre theoretische Bedeutung verlor.

Achtes Kapitel.

Das Geheimniß des Logos und göttlichen Ebenbildes.

Die wesentliche Bedeutung der Trinität für die Religion concentrirt sich jedoch immer in dem Wesen der zweiten Person. Das warme Interesse der christlichen Menschheit an der Trinität war hauptsächlich nur das Interesse an dem Sohne Gottes.*) Der heftige Streit über das Homousios und Homoiousios war kein leerer, obwohl nur ein Buchstabe den Unterschied ausmacht. Es handelte sich hier um die Gottebenbürtigkeit, die göttliche Würde der zweiten Person, hiemit um die Ehre der christlichen Religion selbst; denn ihr wesentlicher charakteristischer Gegenstand ist eben die zweite Person; was aber der wesentliche Gegenstand einer Religion, das ist auch ihr wahrer, wesentlicher Gott. Der wahre, wirkliche Gott einer Religion ist überhaupt erst der sogenannte Mittler, weil dieser nur der unmittelbare Gegenstand der Religion ist. Wer sich statt an Gott, an den

*) „Der Christ hat seinen Namen von Christus. Wer daher nicht Christum als seinen Herrn und Gott bekennt, der kann schlechterdings kein Christ sein." Fulgentius (ad Donatum lib. unus). Aus demselben Grunde bestand auch die lateinische Kirche so fest auf dem Dogma, daß der heil. Geist nicht vom Vater allein, wie die griechische Kirche behauptete, sondern zugleich auch vom Sohne ausgehe. S. hierüber J. G. Walchii Hist. Contr. Gr. et Lat. de proc. Spir. S. Jenae 1751.

Heiligen wendet, der wendet ſich an den Heiligen nur in der Vorausſetzung, daß dieſer Alles über Gott vermag, daß, was er bittet, d. h. wünſcht und will, Gott gutwillig vollſtreckt, daß alſo Gott ganz in den Händen des Heiligen iſt. Die Bitte iſt das Mittel, unter dem Scheine der Demuth und Unterwürfigkeit ſeine Herrſchaft und Ueberlegenheit über ein andres Weſen auszuüben. Woran ich mich zuerſt in meinem Geiſte wende, das iſt mir auch in Wahrheit das erſte Weſen. Ich wende mich an den Heiligen, nicht weil der Heilige von Gott, ſondern weil Gott von dem Heiligen abhängig iſt, Gott von den Bitten, d. h. von dem Willen oder Herzen des Heiligen beſtimmt und beherrſcht wird. Die Unterſchiede, welche die katholiſchen Theologen zwiſchen Latria, Dulia und Hyperdulia machten, ſind abgeſchmackte, grundloſe Sophismen. Kurz der Gott hinter dem Mittler iſt nur eine abſtracte, müßige Vorſtellung, die Vorſtellung oder Idee der Gottheit im Allgemeinen; und nicht, um ſich mit dieſer Idee zu verſöhnen, ſondern um ſie zu entfernen, zu verneinen, weil ſie kein Gegenſtand für die Religion iſt, tritt der Mittler dazwiſchen.*) Der Gott über dem Mittler iſt nichts Andres als der kalte Verſtand über dem Herzen — ähnlich dem Fatum über den olympiſchen Göttern.

Den Menſchen als ein gemüthliches und ſinnliches Weſen beherrſcht und beſeligt nur das Bild. Die bildliche, die gemüthliche, die ſinnliche Vernunft iſt die Phantaſie. Das zweite Weſen in Gott, in Wahrheit das erſte Weſen der Religion, iſt das gegenſtändliche Weſen der Phantaſie. Die Beſtimmungen der zweiten Perſon ſind

*) Dieß iſt beſonders deutlich in der Menſchwerdung ausgeſprochen. Gott giebt auf, negirt ſeine Majeſtät, Macht und Unendlichkeit, um Menſch zu werden, d. h. der Menſch verneint den Gott, der nicht ſelbſt Menſch iſt, bejaht nur den Gott, welcher den Menſchen bejaht. Exinanivit, ſagt der h. Bernhard, majestate et potentia, non bonitate et misericordia. Das Unveräußerliche, das nicht zu Negirende iſt alſo die göttliche Güte und Barmherzigkeit, d. i. die Selbſtbejahung des menſchlichen Herzens.

vorzüglich Bilder. Und dieſe Bilder kommen nicht her von dem Unvermögen des Menſchen, den Gegenſtand nicht anders denken zu können, als bildlich — was eine ganz falſche Auslegung iſt — ſondern die Sache kann deßwegen gar nicht anders denn bildlich gedacht werden, weil die Sache ſelbſt Bild iſt. Der Sohn heißt daher auch ausdrücklich das Ebenbild Gottes; ſein Weſen iſt, daß er Bild iſt — die Phantaſie Gottes, die ſichtbare Herrlichkeit des unſichtbaren Gottes. Der Sohn iſt das befriedigte Bedürfniß der Bilderanſchauung; das vergegenſtändlichte Weſen der Bilderthätigkeit als einer abſoluten, göttlichen Thätigkeit. Der Menſch macht ſich ein Bild von Gott, d. h. er verwandelt das abſtracte Vernunftweſen, das Weſen der Denkkraft in ein Sinnenobject oder Phantaſieweſen.*) Er ſetzt aber dieſes Bild in Gott ſelbſt, weil es natürlich nicht ſeinem Bedürfniß entſprechen würde, wenn er dieſes Bild nicht als gegenſtändliche Wahrheit wüßte, wenn dieſes Bild für ihn nur ein ſubjectives, von Gott unterſchiednes, vom Menſchen gemachtes wäre. In der That iſt es auch kein gemachtes, kein willkührliches Bild; denn es drückt die Nothwendigkeit der Phantaſie aus, die Nothwendigkeit, die Phantaſie als eine göttliche Macht zu bejahen. Der Sohn iſt der Abglanz der Phantaſie, das Lieblingsbild des Herzens; aber eben deßwegen, weil er, im Gegenſatz zu Gott, als dem perſonificirten Weſen der Abſtraction, nur der Phantaſie Gegenſtand, iſt er nur das gegenſtändliche Weſen der Phantaſie.**)

*) Es verſteht ſich von ſelbſt, daß das Ebenbild Gottes auch noch eine andere Bedeutung hat, nämlich die, daß der perſönliche, ſichtbare Menſch Gott ſelbſt iſt. Aber hier wird nur das Bild als Bild betrachtet.

**) Der ewige Vater, ſagt Melanchthon in ſeinem Buch de Anima, erzeugt, ſich ſelbſt anſchauend, ſein Bild. Denn daß durch das Denken Bilder erzeugt werden, erfahren wir auch in uns ſelbſt. Und da Gott unſrer Worte ſich bedient, ſo wollte er damit anzeigen, daß der Sohn durch das Denken erzeugt wird.“ „Gott wollte, ſagt er ferner, daß unſre Gedanken Bilder der Gegenſtände ſind, weil er wollte, daß in uns Gleichniſſe von ihm ſelbſt ſind. Der Vater nämlich erzeugt, ſich

Es erhellt hieraus, wie befangen die dogmatiſche Speculation iſt, wenn ſie, völlig überſehend die innere Geneſis des Sohnes Gottes als des Gottesbildes, den Sohn als ein metaphyſiſches Ens, als eine Gedankenweſenheit demonſtrirt, da eben der Sohn ein Abſprung, ein Abfall von der metaphyſiſchen Idee der Gottheit iſt — ein Abfall, den aber natürlich die Religion in Gott ſelbſt ſetzt, um den Abfall zu rechtfertigen, nicht als Abfall zu empfinden. Der Sohn iſt das oberſte und letzte Princip des Bilderdienſtes; denn er iſt das Bild Gottes; das Bild tritt aber nothwendig an die Stelle der Sache. Die Verehrung des Heiligen im Bilde iſt die Verehrung des Bildes als des Heiligen. Das Bild iſt das Weſen der Religion, wo das Bild der weſentliche Ausdruck, das Organ der Religion iſt.

Das Concilium zu Nicäa führte unter andern Gründen für den religiöſen Gebrauch der Bilder als Autorität auch den Gregor von Nyſſa an, welcher ſagt, daß er ein Bild, welches Iſaaks Opferung darſtellte, nie habe anſehen können, ohne darüber bis zu Thränen gerührt zu werden, weil es ihm ſo lebendig dieſe heilige Geſchichte vergegenwärtigt habe. Aber die Wirkung des abgebildeten Gegenſtandes iſt nicht die Wirkung des Gegenſtandes als ſolchen, ſondern die Wirkung des Bildes. Der heilige Gegenſtand iſt nur der Heiligenſchein, in welchen das Bild ſeine geheimnißvolle Macht verhüllt. Der religiöſe Gegenſtand iſt nur ein Vorwand der Kunſt oder der Phantaſie, um ihre Herrſchaft über den Menſchen ungehindert ausüben zu können. Für das religiöſe Bewußtſein knüpft ſich freilich und zwar nothwendig die Heiligkeit des Bildes nur an die Heiligkeit des Gegenſtandes; aber das religiöſe Bewußtſein iſt nicht der Maßſtab der Wahrheit. So ſehr übrigens auch die Kirche zwiſchen dem Bilde und dem Gegenſtand des

---

ſelbſt anſchauend, durch Denken den Sohn, welcher iſt des ewigen Vaters Bild." Was anders haben wir alſo in dem Sohn Gottes vergegenſtändlicht als die Einbildungskraft, die Phantaſie?

Bildes unterſchieden, geläugnet hat, daß dem Bilde die Verehrung gelte, ſo hat ſie doch zugleich wieder unwillkührlich die Wahrheit wenigſtens indirect eingeſtanden und die Heiligkeit des Bildes ſelbſt ausgeſprochen. *)

Aber der letzte, höchſte Grund der Bilderverehrung iſt die Verehrung des Gottesbildes in Gott. Der „Abglanz Gottes iſt der entzückende Glanz der Phantaſie, der in den ſichtbaren Bildern nur zur äußern Erſcheinung gekommen. Wie innerlich, ſo war auch äußerlich das Bild des Gottesbildes das Bild der Bilder. Die Bilder der Heiligen ſind nur optiſche Vervielfältigungen des einen und ſelben Bildes. Die ſpeculative Deduction des Gottesbildes iſt daher nichts als eine unbewußte Deduction und Begründung des Bilderdienſtes; denn die Sanction des Princips iſt nothwendig auch die Sanction ſeiner nothwendigen Conſequenzen; aber die Sanction des Urbildes iſt die Sanction des Abbildes. Wenn Gott ein Bild von ſich hat, warum ſoll ich kein Bild von Gott haben? Wenn Gott ſein Ebenbild wie ſich ſelbſt liebt, warum ſoll nicht auch ich das Bild Gottes wie Gott ſelbſt lieben? Wenn das Bild Gottes Gott ſelbſt iſt, warum ſoll das Bild des Heiligen nicht der Heilige ſelbſt ſein? Wenn es kein Aberglaube, daß das Bild, welches ſich Gott von ſich macht, kein Bild, keine Vorſtellung, ſondern Weſen, Perſon iſt, warum ſoll es denn Aberglaube ſein, daß das Bild des Heiligen das empfindende Weſen des Heiligen ſelbſt iſt? Das Bild Gottes thränt und blutet; warum ſoll denn das Bild des Heiligen nicht auch thränen und bluten? Soll der Unterſchied daher kommen, daß das Heiligenbild ein Product der Hände? Ei; die Hände haben dieſes Bild nicht gemacht, ſondern der Geiſt, der dieſe Hände beſeelte, die Phantaſie, und wenn Gott ſich ein Bild von ſich macht,

*) „Wir verordnen, daß dem heiligen Bilde unſeres Herrn Jeſu Chriſti eben ſo wie dem heiligen Evangelium die Ehre der Anbetung zu Theil werde u. ſ. w.“ Gener. Const. Concil. VIII. Act. 10. can. 3.

ſo iſt dieſes Bild auch nur ein Product der Einbildungskraft. Oder ſoll der Unterſchied daher kommen, daß das Gottesbild ein von Gott ſelbſt producirtes, das Heiligenbild aber ein von einem andern Weſen gemachtes iſt? Ei; das Heiligenbild iſt auch eine Selbſtbethätigung des Heiligen; denn der Heilige erſcheint dem Künſtler; der Künſtler ſtellt ihn nur dar, wie er ſich ſelbſt ihm darſtellt.

Eine andere mit dem Weſen des Bildes zuſammenhängende Beſtimmung der zweiten Perſon iſt, daß ſie das Wort Gottes iſt.*)

Das Wort iſt ein abſtractes Bild, die imaginäre Sache, oder inwiefern jede Sache immer zuletzt auch ein Gegenſtand der Denkkraft iſt, der eingebildete Gedanke, daher die Menſchen, wenn ſie das Wort, den Namen einer Sache kennen, ſich einbilden, auch die Sache ſelbſt zu kennen. Das Wort iſt eine Sache der Einbildungskraft; Schlafende, die lebhaft träumen, Kranke, die phantaſiren, ſprechen. Was die Phantaſie erregt, macht redſelig, was begeiſtert, beredt. Sprachfähigkeit iſt ein poetiſches Talent; die Thiere ſprechen nicht, weil es ihnen an Poeſie fehlt. Der Gedanke äußert ſich nur bildlich; die Aeußerungskraft des Gedankens iſt die Einbildungskraft; die ſich äußernde Einbildungskraft aber die Sprache. Wer ſpricht, bannt, bezaubert den, zu dem er ſpricht; aber die Macht des Worts iſt die Macht der Einbildungskraft. Ein Weſen, ein geheimnißvolles, magiſch wirkendes Weſen war darum den alten Völkern, als Kindern der Einbil-

*) Ueber die Bedeutung des Wortes Logos im N. T. iſt viel geſchrieben worden. Wir halten uns hier an das Wort Gottes als die im Chriſtenthum geheiligte Bedeutung. Ueber den Logos bei Philo ſ. Gfrörer. Philo ſetzt ſtatt Logos auch ῥημα θεοῦ. S. auch Tertullian adv. Praxeam c. 5, wo er zeigt, daß es auf Eins hinauskommt, ob man Logos mit Sermo oder Ratio überſetzt. Daß übrigens das Wort der richtige Sinn des Logos iſt, geht ſchon daraus hervor, daß die Schöpfung im A. T. von einem ausdrücklichen Befehl abhängig gemacht wird und daß man von jeher in dieſem ſchöpferiſchen Worte den Logos erblickt hat. Freilich hat der Logos auch den Sinn von Virtus, Spiritus, Kraft, Verſtand u. ſ. w., denn was iſt das Wort ohne Sinn, ohne Verſtand, d. i. ohne Kraft?

dungskraft, das Wort. Selbſt die Chriſten noch und nicht nur die gemeinen, ſondern auch die gelehrten, die Kirchenväter, knüpften an den bloßen Namen: Chriſtus geheimnißvolle Heilkräfte.*) Und noch heute glaubt das gemeine Volk, daß man durch bloße Worte den Menſchen bezaubern könne. Woher dieſer Glaube an eingebildete Kräfte des Wortes? nur daher, weil das Wort ſelbſt nur ein Weſen der Einbildungskraft iſt, aber eben deßwegen narkotiſche Wirkungen auf den Menſchen äußert, ihn unter die Herrſchaft der Phantaſie gefangen nimmt. Worte beſitzen Revolutionskräfte, Worte beherrſchen die Menſchheit. Heilig iſt die Sage; aber verrufen die Sache der Vernunft und Wahrheit.

Die Bejahung oder Vergegenſtändlichung des Weſens der Phantaſie iſt daher zugleich verbunden mit der Bejahung oder Vergegenſtändlichung des Weſens der Sprache, des Wortes. Der Menſch hat nicht nur einen Trieb, eine Nothwendigkeit, zu denken, zu ſinnen, zu phantaſiren; er hat auch den Trieb zu ſprechen, ſeine Gedanken zu äußern, mitzutheilen. Göttlich iſt dieſer Trieb, göttlich die Macht des Wortes. Das Wort iſt der bildliche, der offenbare, der ausſtrahlende, der glänzende, der erleuchtende Gedanke. Das Wort iſt das Licht der Welt. Das Wort leitet in alle Wahrheit, erſchließt alle Geheimniſſe, veranſchaulicht das Unſichtbare, vergegenwärtigt das Vergangne und Entfernte, verendlicht das Unendliche, verewigt das Zeitliche. Die Menſchen vergehen, das Wort beſteht; das Wort iſt Leben und Wahrheit. Dem Wort iſt alle Macht übergeben: das Wort macht Blinde ſehend, Lahme gehend, Kranke geſund, Todte lebendig — das Wort wirkt Wunder und zwar die allein vernünftigen Wunder. Das Wort iſt das Evangelium, der Paraklet, der Tröſter der Menſchheit. Denke

*) „So große Macht hat der Name: Jeſu über die Dämonen, daß er bisweilen ſelbſt von Böſen ausgeſprochen wirkſam iſt.“ Origenes adv. Celsum. l. I. S. auch l. III.

Dich, um Dich von der göttlichen Wesenheit der Sprache zu überzeugen, einsam und verlassen, aber der Sprache kundig und Du hörtest zum ersten Male das Wort eines Menschen: würde Dir nicht dieses Wort als ein Engel erscheinen, nicht als die Stimme Gottes selbst, als die himmlischste Musik erklingen? Das Wort ist in der That nicht ärmer, nicht seelenloser, als der musikalische Ton, obwohl der Ton unendlich mehr zu sagen *scheint*, als das Wort, und deßwegen, weil ihn dieser Schein, diese Illusion umgiebt, tiefer und reicher, als das Wort erscheint.

Das Wort hat erlösende, versöhnende, beglückende, befreiende Kraft. Die Sünden, die wir bekennen, sind uns vergeben kraft der göttlichen Macht des Wortes. Versöhnt scheidet der Sterbende, der noch die längst verschwiegne Sünde bekannt. Die Vergebung der Sünde liegt im Eingeständniß der Sünde. Die Schmerzen, die wir dem Freunde offenbaren, sind schon halb geheilt. Worüber wir sprechen, darüber mildern sich unsre Leidenschaften; es wird helle in uns; der Gegenstand des Zornes, des Aergers, des Kummers erscheint uns in einem Lichte, in welchem wir die Unwürdigkeit der Leidenschaft erkennen. Worüber wir im Dunkel und Zweifel sind, wir dürfen nur darüber sprechen — oft in dem Augenblick schon, wo wir den Mund aufthun, um den Freund zu fragen, schwinden die Zweifel und Dunkelheiten. Das Wort macht den Menschen *frei*. Wer sich nicht äußern kann, ist ein Sklav. Sprachlos ist darum die übermäßige Leidenschaft, die übermäßige Freude, der übermäßige Schmerz. *Sprechen ist ein Freiheitsact*; das Wort ist selbst Freiheit. Mit Recht gilt deßwegen die Sprachbildung für die Wurzel der Bildung; wo das Wort cultivirt wird, da wird die Menschheit cultivirt. Die Barbarei des Mittelalters schwand mit der Bildung der Sprache.

Wie wir nichts Andres als göttliches Wesen ahnden, vorstellen, denken können, denn das Vernünftige, welches wir denken, denn das Gute, welches wir lieben, das Schöne, welches wir empfinden; so

kennen wir auch keine höhere geiſtige wirkende Macht und Kraftäußerung, als die Macht des Wortes. *) Gott iſt der Inbegriff aller Realität, d. i. Weſenheit und Vollkommenheit. Alles, was der Menſch als Realität empfindet oder erkennt, muß er in oder als Gott ſetzen. Die Religion muß ſich daher auch der Macht des Wortes als einer göttlichen Macht bewußt werden. Das Wort Gottes iſt die Göttlichkeit des Wortes, wie ſie innerhalb der Religion dem Menſchen Gegenſtand wird — das wahre Weſen des menſchlichen Wortes. Das Wort Gottes ſoll ſich dadurch vom menſchlichen unterſcheiden, daß es kein vorübergehender Hauch, ſondern mitgetheiltes Weſen ſelber iſt. Aber enthält denn nicht auch das Wort des Menſchen das Weſen des Menſchen, ſein mitgetheiltes Selbſt, wenn es wenigſtens ein wahres Wort? Die Religion nimmt alſo den Schein des menſchlichen Wortes für ſein Weſen; nothwendig ſtellt ſie daher das wahre Weſen deſſelben als ein beſondres, vom menſchlichen Wort unterſchiednes Weſen vor.

Neuntes Kapitel.

Das Geheimniß des welterſchaffenden Princips in Gott.

Die zweite Perſon iſt als der ſich offenbarende, äußernde, ſich ausſprechende Gott (Deus se dicit) das welterſchaffende Princip in Gott.

Die Welt iſt nicht Gott, ſie iſt das Andere, der Gegenſatz Gottes, oder wenigſtens — wenn dieſer Ausdruck zu ſtark ſein ſollte, weil

*) „So offenbaret ſich uns Gott, daß er ſey der Sprecher, ſo bey ſich hat ein ewiges ungeſchaffnes Wort, dadurch er die Welt und alles geſchaffen hat, mit einem leichten Werke, nemlich allein mit Sprechen, daß alſo Gott das geſchaffene nicht ſchwerer ankommt, als uns das Nennen.“ Luther. (T. I. p. 302.)

er das Kind beim rechten Namen nennt — das von Gott Unterſchiedne. Aber das von Gott Unterſchiedne kann nicht unmittelbar aus Gott kommen, ſondern nur aus einem Unterſchied von Gott in Gott. Die andere Perſon iſt der ſich in ſich von ſich unterſcheidende, ſich ſelbſt ſich gegenüber und entgegen ſetzende, darum ſich Gegenſtand ſeiende, bewußte Gott. Die Selbſtunterſcheidung Gottes von ſich iſt der Grund des von ihm Unterſchiednen — das Selbſtbewußtſein alſo der Urſprung der Welt. Gott denkt die Welt erſt dadurch, daß er ſich gedacht — ſich Denken iſt ſich Zeugen, die Welt denken die Welt ſchaffen. Die Zeugung geht der Schöpfung vor. Die productive Idee der Welt, eines anderen Weſens, das nicht Gott iſt, wird vermittelt durch die productive Idee eines anderen Weſens, das Gott gleich iſt.

Dieſer welterzeugende Proceß iſt nun aber nichts Andres als die myſtiſche Periphraſe eines pſycho-logiſchen Proceſſes, nichts Andres als die Vergegenſtändlichung der Einheit des Bewußtſeins und Selbſtbewußtſeins. Gott denkt ſich — ſo iſt er ſelbſtbewußt — Gott iſt das Selbſtbewußtſein als Gegenſtand, als Weſen geſetzt; aber indem er ſich weiß, ſich denkt, ſo denkt er auch damit zugleich ein Andres, als Er ſelbſt iſt; denn Sich wiſſen iſt Sich unterſcheiden von Anderem, ſei dieſes nun ein mögliches, nur vorgeſtelltes, oder ein wirkliches. So iſt alſo zugleich die Welt — wenigſtens die Möglichkeit, die Idee der Welt — geſetzt mit dem Bewußtſein oder vielmehr vermittelt durch daſſelbe. Der Sohn, der von ſich gedachte, der gegenſtändliche, der urabbildliche, der andere Gott iſt das Princip der Weltſchöpfung. Die Wahrheit, die zu Grunde liegt, iſt das Weſen des Menſchen: die Einheit ſeines Selbſtbewußtſeins mit dem Bewußtſein von einem Andern, welches mit ihm eins, und von einem Andern, welches nicht mit ihm eins iſt. Und das zweite, das weſensgleiche Andre iſt nothwendig das Mittelglied zwiſchen dem Erſten und Dritten. Der Gedanke eines Andern überhaupt, eines weſentlich Andern

entſteht mir erſt durch den Gedanken eines im Weſen mir gleichen Andern.

Das Bewußtſein der Welt iſt das Bewußtſein meiner Beſchränktheit — wüßte ich nichts von einer Welt, ſo wüßte ich nichts von Schranken — aber das Bewußtſein meiner Beſchränktheit ſteht im Widerſpruch mit dem Triebe meiner Selbſtheit nach Unbeſchränktheit. Ich kann alſo von der Selbſtheit, ſie abſolut gedacht — Gott iſt das abſolute Selbſt — nicht unmittelbar zu ihrem Gegentheil übergehen; ich muß dieſen Widerſpruch einleiten, vorbereiten, mäßigen durch das Bewußtſein eines Weſens, welches zwar auch ein anderes iſt und in ſofern mir die Anſchauung meiner Beſchränktheit giebt, aber ſo, daß es zugleich mein Weſen bejaht, mein Weſen mir vergegenſtändlicht. Das Bewußtſein der Welt iſt ein demüthigendes Bewußtſein — die Schöpfung war ein „Act der Demuth“ — aber der erſte Stein des Anſtoßes, an dem ſich der Stolz der Ichheit bricht, iſt das Du, das andere Ich. Erſt ſtählt das Ich ſeinen Blick in dem Auge eines Du, ehe es die Anſchauung eines Weſens erträgt, welches ihm nicht ſein eignes Bild zurückſtrahlt. Der andere Menſch iſt das Band zwiſchen mir und der Welt. Ich bin und fühle mich abhängig von der Welt, weil ich zuerſt von andern Menſchen mich abhängig fühle. Bedürfte ich nicht des Menſchen, ſo bedürfte ich auch nicht der Welt. Ich verſöhne, ich befreunde mich mit der Welt nur durch den andern Menſchen. Ohne den Andern wäre die Welt für mich nicht nur todt und leer, ſondern auch ſinn- und verſtandlos. Nur an dem Andern wird der Menſch ſich klar und ſelbſtbewußt; aber erſt, wenn ich mir ſelbſt klar, wird mir die Welt klar. Ein ganz für ſich allein exiſtirender Menſch würde ſich ſelbſtlos und unterſchiedslos in dem Ocean der Natur verlieren; er würde weder ſich als Menſchen, noch die Natur als Natur erfaſſen. Der erſte Gegenſtand des Menſchen iſt der Menſch. Der Sinn für die Natur, der uns erſt das Bewußtſein der Welt als Welt erſchließt, iſt ein ſpäteres Erzeugniß; denn er entſteht erſt durch den Act der Abſonderung

des Menſchen von ſich. Den Naturphiloſophen Griechenlands gehen die ſogenannten ſieben Weiſen voran, deren Weisheit ſich unmittelbar nur auf das menſchliche Leben bezog.

Das Bewußtſein der Welt iſt alſo für das Ich vermittelt durch das Bewußtſein des Du. So iſt der Menſch der Gott des Menſchen. Daß er iſt, verdankt er der Natur, daß er Menſch iſt, dem Menſchen. Wie er nichts phyſiſch vermag ohne den andern Menſchen, ſo auch nichts geiſtig. Vier Hände vermögen mehr als zwei; aber auch vier Augen ſehen mehr als zwei. Und dieſe vereinte Kraft unterſcheidet ſich nicht nur quantitativ, ſondern auch qualitativ von der vereinzelten. Einzeln iſt die menſchliche Kraft eine beſchränkte, vereinigt eine unendliche Kraft. Beſchränkt iſt das Wiſſen des Einzelnen, aber unbeſchränkt die Vernunft, unbeſchränkt die Wiſſenſchaft, denn ſie iſt ein gemeinſchaftlicher Act der Menſchheit, und zwar nicht nur deßwegen, weil unzählig Viele an dem Bau der Wiſſenſchaft mit arbeiten, ſondern auch in dem innerlichen Sinne, daß das wiſſenſchaftliche Genie einer beſtimmten Zeit die Gedankenkräfte der vorangegangenen Genies in ſich vereinigt, wenn auch ſelbſt wieder auf eine beſtimmte, individuelle Weiſe, ſeine Kraft alſo keine vereinzelte Kraft iſt. Witz, Scharfſinn, Phantaſie, Gefühl, als unterſchieden von der Empfindung, Vernunft — alle dieſe ſogenannten Seelenkräfte ſind Kräfte der Menſchheit, nicht des Menſchen als eines Einzelweſens, ſind Culturproducte, Producte der menſchlichen Geſellſchaft. Nur wo ſich der Menſch am Menſchen ſtößt und reibt, entzündet ſich Witz und Scharfſinn — mehr Witz iſt daher in der Stadt als auf dem Lande, mehr in großen, als kleinen Städten — nur wo ſich der Menſch am Menſchen ſonnt und wärmt, entſteht Gefühl und Phantaſie — die Liebe, ein gemeinſchaftlicher Act, ohne Erwiederung darum der größte Schmerz, iſt der Urquell der Poeſie — und nur wo der Menſch mit dem Menſchen ſpricht, nur in der Rede, einem gemeinſamen Acte, entſteht die Vernunft. Fragen und Antworten ſind die erſten Denkacte. Zum Denken gehören urſprünglich Zwei. Erſt

auf dem Standpunkt einer höhern Cultur verdoppelt ſich der Menſch, ſo daß er jetzt in und für ſich ſelbſt die Rolle des Andern ſpielen kann. Denken und Sprechen iſt darum bei allen alten und ſinnlichen Völkern ein und daſſelbe; ſie denken nur im Sprechen, ihr Denken iſt nur Converſation. Gemeine Leute, d. h. nicht abſtract gebildete Leute verſtehen noch heute Geſchriebenes nicht, wenn ſie nicht laut leſen, nicht ausſprechen, was ſie leſen. Wie richtig iſt es in dieſer Beziehung, wenn Hobbes den Verſtand des Menſchen aus den Ohren ableitet!

Auf abſtracte logiſche Kategorien reducirt, drückt das welterzeugende Princip in Gott nichts weiter aus, als den tautologiſchen Satz: das Verſchiedne kann nur aus einem Princip der Verſchiedenheit, nicht aus einem einfachen Weſen kommen. So ſehr die chriſtlichen Philoſophen und Theologen der Schöpfung aus Nichts das Wort geredet, ſo haben ſie doch wieder den alten Grundſatz: aus Nichts wird Nichts, weil er ein Geſetz des Denkens ausſpricht, nicht umgehen können. Sie haben zwar keine wirkliche Materie als Grund der unterſchiednen materiellen Dinge geſetzt, aber ſie haben doch den göttlichen Verſtand — der Sohn aber iſt die Weisheit, die Wiſſenſchaft, der Verſtand des Vaters — als den Inbegriff aller Dinge, als die geiſtige Materie zum Grund der wirklichen Materie gemacht. Der Unterſchied zwiſchen der heidniſchen Ewigkeit der Materie und der chriſtlichen Schöpfung in dieſer Beziehung iſt nur, daß die Heiden der Welt eine wirkliche, gegenſtändliche, die Chriſten eine nicht gegenſtändliche Ewigkeit zuſchrieben. Die Dinge waren, ehe ſie exiſtirten, aber nicht als Gegenſtand des Sinnes, ſondern des Geiſtes. Die Chriſten, deren Princip das Princip der abſoluten Subjectivität,*) denken Alles nur durch dieſes Princip vermittelt. Die durch ihr ſubjectives Denken geſetzte, die vorgeſtellte, ſubjective Ma-

*) Schon in der zweiten Ausgabe ſuchte ich, wie viele andere fremde Worte, ſo auch beſonders das mir unausſtehliche Wort: Subjectivität aus meiner Schrift zu verbannen. Die entſprechenden deutſchen Ausdrücke dafür ſind bald Eigenheit, Selbſtheit, Ichheit, bald Seele, Gemüthlichkeit, bald Menſchlichkeit, bald Geiſtigkeit, Un-

terie iſt ihnen daher auch die erſte Materie — weit vorzüglicher, als die wirkliche, ſinnliche Materie. Aber deſſen ungeachtet iſt dieſer Unterſchied nur ein Unterſchied in der Weiſe der Exiſtenz. Die Welt iſt ewig in Gott. Oder iſt ſie etwa in ihm entſtanden, wie ein plötzlicher Einfall, eine Laune? Allerdings kann ſich auch dieß der Menſch vorſtellen, aber dann vergöttert der Menſch nur ſeinen eignen Unſinn. Bin ich dagegen bei Vernunft, ſo kann ich die Welt nur ableiten aus ihrem Weſen, ihrer Idee, d. h. eine Art ihrer Exiſtenz aus einer andern Art — mit andern Worten: ich kann die Welt immer nur aus ſich ſelbſt ableiten. Die Welt hat ihren Grund in ſich ſelbſt, wie Alles in der Welt, was auf den Namen einer wahren Weſenheit Anſpruch hat. Die differentia specifica, das eigenthümliche Weſen, das, wodurch ein beſtimmtes Weſen iſt, was es iſt, dieß iſt immer ein im gemeinen Sinne Unerklärliches, Unableitbares, iſt durch ſich, hat ſeinen Grund in ſich.

Der Unterſchied zwiſchen der Welt und Gott, als Schöpfer der Welt, iſt daher nur ein förmlicher, kein weſentlicher. Das Weſen Gottes — denn der göttliche Verſtand, der Inbegriff aller Dinge, iſt das göttliche Weſen ſelbſt, daher Gott, indem er ſich denkt, ſich weiß, zugleich die Welt, Alles denkt und weiß — das Weſen Gottes iſt nichts Andres, als das abſtracte, abgezogne, gedachte Weſen der Welt; das Weſen der Welt nichts Andres, als das wirkliche, concrete, ſinnlich angeſchaute Weſen Gottes — die Schöpfung daher auch nichts weiter als ein förmlicher Act, denn was vor der Schöpfung Gegenſtand des Gedankens, des Verſtandes, Das wird durch die Schöpfung nur als ein Gegenſtand des Sinnes geſetzt, ſeinem Inhalt nach aber iſt es daſſelbe, ob es gleich ſchlechterdings unerklärlich bleibt,

---

ſinnlichkeit. Aber inſofern es genau den Gegenſatz zum Gegenſtändlichen ausdrückt, ſo haben wir für das Wort: Subjectivität oder Subjectiv kein deutſches, wenigſtens gebräuchliches Wort. Daſſelbe gilt von einigen andern Worten.

wie aus einem Gedankending ein wirkliches, materielles Ding entſpringen ſoll.*)

So iſt es nun auch mit der Vielfachheit und Verſchiedenheit, wenn wir die Welt auf dieſe abgezogne Denkform im Gegenſatz zur Einfachheit und Einheit des göttlichen Weſens reduciren. Die wirkliche Verſchiedenheit kann nur abgeleitet werden aus einem in ſich ſelbſt verſchiedenen Weſen. Aber ich ſetze die Verſchiedenheit nur in das urſprüngliche Weſen, weil mir ſchon urſprünglich die Verſchiedenheit eine Wahrheit und Weſenheit iſt. Wo und wenn die Verſchiedenheit an ſich ſelbſt Nichts iſt, da wird auch im Princip keine Verſchiedenheit gedacht. Ich ſetze die Verſchiedenheit als eine Weſenheit, als eine Wahrheit, wo ich ſie aus dem urſprünglichen Weſen ableite, und umgekehrt: beides iſt Daſſelbe. Der vernünftige Ausdruck iſt: die Verſchiedenheit liegt eben ſo nothwendig in der Vernunft, als die Einheit.

Da nun aber eben die Verſchiedenheit eine weſenhafte Vernunftbeſtimmung iſt, ſo kann ich die Verſchiedenheit nicht ableiten, ohne ſchon die Verſchiedenheit vorauszuſetzen; ich kann ſie nicht erklären außer durch ſich ſelbſt, weil ſie eine urſprüngliche, durch ſich ſelbſt einleuchtende, durch ſich ſelbſt ſich bewährende Sache iſt. Wodurch entſteht die Welt, das von Gott Unterſchiedene? durch den Unterſchied Gottes von ſich in Gott ſelbſt. Gott denkt ſich, er iſt ſich Gegenſtand, er unterſcheidet ſich von ſich — alſo entſteht dieſer Unterſchied, die Welt nur von einem Unterſchied anderer Art, der äußere von einem innerlichen, der ſeiende von einem thätigen, einem Unterſcheidungsacte, alſo begründe ich den Unterſchied nur durch ſich ſelbſt, d. h. er iſt ein urſprünglicher Begriff, eine Grenze meines Denkens, ein Geſetz, eine Nothwendigkeit, eine Wahrheit. Der letzte Unterſchied, den ich denken kann, iſt der Unterſchied eines Weſens von und in ſich ſelbſt. Der

*) Es iſt daher eine bloße Selbſttäuſchung, wenn man glaubt, durch die Annahme eines Schöpfers ſich das Daſein der Welt zu erklären.

Unterſchied eines Weſens von einem andern verſteht ſich von ſelbſt, iſt ſchon durch ihr Daſein geſetzt, eine ſinnfällige Wahrheit: es ſind zwei. Für das Denken begründe ich aber erſt den Unterſchied, wenn ich ihn in ein und daſſelbe Weſen aufnehme, wenn ich ihn mit dem Geſetze der Identität verbinde. Hierin liegt die letzte Wahrheit des Unterſchieds. Das welterzeugende Princip in Gott, auf ſeine letzten Gründe reducirt, iſt nichts Andres, als der nach ſeinen einfachſten Elementen vergegenſtändlichte Denkact. Wenn ich den Unterſchied aus Gott entferne, ſo giebt er mir keinen Stoff zum Denken; er hört auf ein Denkobject zu ſein; denn der Unterſchied iſt ein weſentliches Denkprincip. Und wenn ich daher Unterſchied in Gott ſetze, was begründe, was vergegenſtändliche ich anders, als die Wahrheit und Nothwendigkeit dieſes Denkprincipes?

Zehntes Kapitel.

Das Geheimniß des Myſticismus' oder der Natur in Gott.

Einen intereſſanten Stoff zur Kritik der kosmo- und theogoniſchen Phantaſien liefert die von Schelling aufgefriſchte, aus Jacob Böhme geſchöpfte Lehre von der ewigen Natur in Gott.

Gott iſt reiner Geiſt, lichtvolles Selbſtbewußtſein, ſittliche Perſönlichkeit; die Natur dagegen iſt, wenigſtens ſtellenweiſe, verworren, finſter, wüſte, unſittlich oder doch nicht ſittlich. Es widerſpricht ſich aber, daß das Unreine aus dem Reinen, die Finſterniß aus dem Lichte komme. Wie können wir alſo aus Gott dieſe offenbaren Inſtanzen gegen eine göttliche Abkunft ableiten? Nur dadurch, daß wir dieſes Unreine, dieſes Dunkle in Gott ſetzen, in Gott ſelbſt ein Princip des Lichtes und der Finſterniß unterſcheiden. Mit andern Worten: nur dadurch können wir den Urſprung des Finſtern erklären, daß wir über-

haupt die Vorſtellung eines Urſprungs aufgeben, die Finſterniß als ſeiend von Anbeginn an vorausſetzen. *)

Das Finſtere in der Natur iſt aber das Irrationelle, Materielle, die eigentliche Natur im Unterſchiede von der Intelligenz. Der einfache Sinn dieſer Lehre iſt daher: die Natur, die Materie kann nicht aus der Intelligenz erklärt und abgeleitet werden; ſie iſt vielmehr der Grund der Intelligenz, der Grund der Perſönlichkeit, ohne ſelbſt einen Grund zu haben; der Geiſt ohne Natur iſt ein bloßes Gedankenweſen; das Bewußtſein entwickelt ſich nur aus der Natur. Aber dieſe materialiſtiſche Lehre wird dadurch in ein myſtiſches, aber gemüthliches Dunkel gehüllt, daß ſie nicht allgemein, nicht mit den klaren, ſchlichten Worten der Vernunft ausgeſprochen, ſondern vielmehr mit dem heiligen Empfindungsworte: Gott betont wird. Wenn das Licht in Gott aus der Finſterniß in Gott entſpringt, ſo entſpringt es nur, weil es in dem Begriffe des Lichts überhaupt liegt, daß es Dunkles erhellt, alſo das Dunkle vorausſetzt, aber nicht macht. Wenn Du alſo einmal Gott einem allgemeinen Geſetze unterwirfſt, — was denn nicht anders als nothwendig iſt, wofern Du nicht Gott zum Tummelplatz der ſinnloſeſten Einfälle machen willſt — wenn alſo eben ſo gut in Gott, als an und für ſich, als überhaupt, das Selbſtbewußtſein durch ein natürliches Princip bedingt iſt, warum abſtrahirſt Du nicht von Gott? Was einmal Geſetz des Bewußtſeins an ſich, iſt Geſetz für das Bewußtſein jedes perſönlichen Weſens, es ſei Menſch, Engel, Dämon, Gott oder was Du nur immer Dir ſonſt noch als Weſen einbilden magſt. Worauf reduciren ſich denn, bei Lichte beſehen, die beiden Principien in Gott?

*) Es liegt außer unſerm Zwecke, dieſe craß myſtiſche Anſicht zu kritiſiren. Es werde hier nur bemerkt, daß die Finſterniß nur dann *erklärt* wird, wenn ſie *aus dem Lichte* abgeleitet wird, daß aber nur dann die Ableitung des Dunkeln in der Natur aus dem Lichte als eine Unmöglichkeit erſcheint, wenn man ſo blind iſt, daß man nicht auch in der Finſterniß noch Licht erblickt, nicht bemerkt, daß das Dunkel der Natur kein abſolutes, ſondern gemäßigtes, durch das Licht temperirtes Dunkel iſt.

Das eine auf die Natur, wenigſtens die Natur, wie ſie in Deiner Vorſtellung exiſtirt, abgezogen von ihrer Wirklichkeit, das andere auf Geiſt, Bewußtſein, Perſönlichkeit. Nach ſeiner einen Hälfte, nach ſeiner Rück- und Kehrſeite nennſt Du Gott nicht Gott, ſondern nur von ſeiner Vorderſeite, ſein Geſicht, wornach er Dir Geiſt, Bewußtſein zeigt: alſo iſt ein charakteriſtiſches Weſen, Das, wodurch er Gott iſt, Geiſt, Intelligenz, Bewußtſein. Warum machſt Du denn aber, was das eigentliche Subject in Gott als Gott, d. i. als Geiſt iſt, zu einem bloßen Prädicat, als wäre Gott als Gott auch ohne Geiſt, ohne Bewußtſein Gott? Warum anders, als weil Du denkſt als Sklave der myſtiſch religiöſen Einbildungskraft, weil es Dir nur wohl und heimlich iſt im trügeriſchen Zwielicht des Myſticismus?

Myſticismus iſt Deuteroſkopie. Der Myſtiker ſpeculirt über das Weſen der Natur oder des Menſchen, aber in und mit der Einbildung, daß er über ein anderes, von beiden unterſchiedenes, perſönliches Weſen ſpeculirt. Der Myſtiker hat dieſelben Gegenſtände, wie der einfache, ſelbſtbewußte Denker; aber der wirkliche Gegenſtand iſt dem Myſtiker nicht Gegenſtand als er ſelbſt, ſondern als ein eingebildeter, und daher der eingebildete Gegenſtand ihm der wirkliche Gegenſtand. So iſt hier, in der myſtiſchen Lehre von den zwei Principien in Gott, der wirkliche Gegenſtand die Pathologie, der eingebildete die Theologie; d. h. die Pathologie wird zur Theologie gemacht. Dagegen ließe ſich nun eigentlich nichts ſagen, wenn mit Bewußtſein die wirkliche Pathologie als Theologie erkannt und ausgeſprochen würde; unſre Aufgabe iſt es ja eben, zu zeigen, daß die Theologie nichts iſt als eine ſich ſelbſt verborgene, als die eſoteriſche Patho-, Anthropo- und Pſychologie, und daß daher die wirkliche Anthropologie, die wirkliche Pathologie, die wirkliche Pſychologie weit mehr Anſpruch auf den Namen: Theologie haben, als die Theologie ſelbſt, weil dieſe doch nichts weiter iſt, als eine eingebildete Pſychologie und Anthropologie. Aber es ſoll der Inhalt dieſer Lehre oder Anſchauung — und

darum iſt ſie eben Myſtik und Phantaſtik — nicht Pathologie, ſondern Theologie, Theologie im alten oder gewöhnlichen Sinne des Wortes ſein; es ſoll hier das Leben eines andern von uns unterſchiednen Weſens aufgeſchloſſen werden, und es wird doch nur unſer eignes Weſen aufgeſchloſſen, aber zugleich wieder verſchloſſen, weil es das Weſen eines andern Weſens ſein ſoll. Bei Gott, nicht bei uns menſchlichen Individuen — das wäre eine viel zu triviale Wahrheit — ſoll ſich die Vernunft erſt nach der Leidenſchaft der Natur einſtellen, nicht wir, ſondern Gott ſoll ſich aus dem Dunkel verworrner Gefühle und Triebe zur Klarheit der Erkenntniß emporringen, nicht in unſrer Vorſtellungsweiſe, ſondern in Gott ſelbſt ſoll der Nervenſchrecken der Nacht eher ſein, als das freudige Bewußtſein des Lichtes; kurz, es ſoll hier nicht eine menſchliche Krankheitsgeſchichte, ſondern die Entwicklungs-, d. i. Krankheitsgeſchichte Gottes — Entwicklungen ſind Krankheiten — dargeſtellt werden.

Wenn daher der weltſchaffende Unterſcheidungsproceß in Gott uns das Licht der Unterſcheidungskraft als eine göttliche Weſenheit zur Anſchauung bringt; ſo repräſentirt uns dagegen die Nacht oder Natur in Gott die Leibnitz'ſchen Pensées confuses als göttliche Kräfte oder Potenzen. Aber die Pensées confuses, die verworrnen, dunkeln Vorſtellungen und Gedanken, richtiger Bilder repräſentiren das Fleiſch, die Materie; eine reine, von der Materie abgeſonderte Intelligenz hat nur lichte, freie Gedanken, keine dunkeln, d. i. fleiſchlichen Vorſtellungen, keine materielle, die Phantaſie erregende, das Blut in Aufruhr bringende Bilder. Die Nacht in Gott ſagt daher nichts Andres aus, als: Gott iſt nicht nur ein geiſtiges, ſondern auch materielles, leibliches, fleiſchliches Weſen; aber wie der Menſch Menſch iſt und heißt nicht nach ſeinem Fleiſch, ſondern ſeinem Geiſt, ſo auch Gott.

Aber die Nacht ſpricht dieß nur in dunkeln, myſtiſchen, unbeſtimmten, hinterhaltigen Bildern aus. Statt des kräftigen, aber

eben deßwegen präciſen und picanten Ausdrucks: Fleiſch ſetzt ſie die vieldeutigen, abſtracten Worte: Natur und Grund. „Da nichts vor oder außer Gott iſt, ſo muß er den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt haben. Das ſagen alle Philoſophien, aber ſie reden von dieſem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieſer Grund ſeiner Exiſtenz, den Gott in ſich hat, iſt nicht Gott abſolut betrachtet, d. h. ſofern er exiſtirt; denn er iſt ja nur der Grund ſeiner Exiſtenz. Er iſt die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterſchiednes Weſen. Analogiſch (?) kann dieſes Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichts in der Natur erläutert werden.“ Aber dieſer Grund iſt das Nichtintelligente in Gott. „Was der Anfang einer Intelligenz (in ihr ſelber) iſt, kann nicht wieder intelligent ſein.“ „Aus dieſem Verſtandloſen iſt im eigentlichen Sinne der Verſtand geboren. Ohne dieß vorausgehende Dunkel giebt es keine Realität der Creatur.“ „Mit ſolchen abgezognen Begriffen von Gott als Actus purissimus, dergleichen die ältere Philoſophie aufſtellte, oder ſolchen, wie ſie die neuere, aus Fürſorge, Gott ja recht weit von aller Natur zu entfernen, immer wieder hervorbringt, läßt ſich überall nichts ausrichten. Gott iſt etwas Realeres, als eine bloße moraliſche Weltordnung und hat ganz andre und lebendigere Bewegungskräfte in ſich, als ihm die dürftige Subtilität abſtracter Idealiſten zuſchreibt. — Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Baſis erhält, wird ein eben ſo leeres und abgezognes Syſtem, als das Leibnitziſche, Spinoziſche oder irgend ein anderes dogmatiſches.“ „So lange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein weſenhaft ſein ſollende, in der That aber weſenloſe — Weſen bleibt, das er in allen neuern Syſtemen iſt, ſo lange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einſchränkende, verneinende entgegengeſetzt wird; ſo lange wird die Läugnung eines perſönlichen Gottes wiſſenſchaftliche Aufrichtigkeit ſein.“ „Alles Be-

wußtſein iſt Concentration, iſt Sammlung, iſt Zuſammennehmen, Zuſammenfaſſen ſeiner ſelbſt. Dieſe verneinende, auf es ſelbſt zurückgehende Kraft eines Weſens iſt die wahre Kraft der Perſönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbſtheit, der Egoität." „Wie ſollte eine Furcht Gottes ſein, wenn keine Stärke in ihm wäre? Daß aber Etwas in Gott ſei, das bloß Kraft und Stärke ſei, kann nicht befremden, wenn man nur nicht behauptet, daß er allein dieſes und ſonſt nichts Andres ſei."*)

Aber was iſt denn nun Kraft und Stärke, die nur Kraft und Stärke iſt, anders als die leibliche Kraft und Stärke? Kennſt Du im Unterſchiede von der Macht der Güte und Vernunft eine andere Dir zu Gebote ſtehende Kraft, als die Muskelkraft? Wenn Du durch Güte und Vernunftgründe nichts ausrichten kannſt, ſo mußt Du zur Stärke Deine Zuflucht nehmen. Kannſt Du aber etwas „ausrichten" ohne kräftige Arme und Fäuſte? Kennſt Du im Unterſchiede von der Macht der moraliſchen Weltordnung „andere und lebendigere Bewegungskräfte" als die Hebel der peinlichen Halsgerichtsordnung? Iſt nicht die Natur ohne Leib auch ein „leerer, abgezogner" Begriff, eine „dürftige Subtilität"? nicht das Geheimniß der Natur das Geheimniß des Leibes? nicht das Syſtem eines „lebendigen Realismus" das Syſtem des organiſchen Leibes? Giebt es überhaupt eine andere der Intelligenz entgegengeſetzte Kraft, als die Kraft von Fleiſch und Blut, eine andere Stärke der Natur, als die Stärke der ſinnlichen Triebe? Iſt aber nicht der ſtärkſte Naturtrieb der Geſchlechtstrieb? Wer erinnert ſich nicht an den alten Spruch: Amare et Sapere vix Deo competit? Wenn wir alſo eine Natur, ein dem Lichte der Intelligenz entgegengeſetztes Weſen in Gott ſetzen wollen, können wir uns einen lebendigeren, einen realeren Gegenſatz denken, als den Gegenſatz von Denken und Lieben, von Geiſt und Fleiſch, von Freiheit und Geſchlechtstrieb?

*) Schelling über das Weſen der menſchlichen Freiheit. 429. 432. 427. Zimal Jacobi's S. 82. 97—99.

Du entſetzeſt Dich über dieſe Descendenzen und Conſequenzen? O! ſie ſind die legitimen Sproſſen von dem heiligen Ehebündniß zwiſchen Gott und Natur. Du ſelbſt haſt ſie gezeugt unter den günſtigen Auſpicien der Nacht. Ich zeige ſie Dir jetzt nur im Lichte.

Perſönlichkeit, „Egoität", Bewußtſein ohne Natur iſt Nichts oder, was eins, ein hohles, weſenloſes Abſtractum. Aber die Natur iſt, wie bewieſen und von ſelbſt klar iſt, nichts ohne Leib. Der Leib iſt allein jene verneinende, einſchränkende, zuſammenziehende, beengende Kraft, ohne welche keine Perſönlichkeit denkbar iſt. Nimm Deiner Perſönlichkeit ihren Leib — und Du nimmſt ihr ihren Zuſammenhalt. Der Leib iſt der Grund, das Subject der Perſönlichkeit. Nur durch den Leib unterſcheidet ſich die wirkliche Perſönlichkeit von der eingebildeten eines Geſpenſtes. Was wären wir für abſtracte, vage, leere Perſönlichkeiten, wenn uns nicht das Prädicat der Undurchdringlichkeit zukäme, wenn an demſelben Orte, in derſelben Geſtalt, worin wir ſind, zugleich Andere ſich befinden könnten? Nur durch die räumliche Ausſchließung bewährt ſich die Perſönlichkeit als eine wirkliche. Aber der Leib iſt nichts ohne Fleiſch und Blut. Fleiſch und Blut iſt Leben, und Leben allein die Wirklichkeit des Leibes. Aber Fleiſch und Blut iſt nichts ohne den Sauerſtoff des Geſchlechtsunterſchieds. Der Geſchlechtsunterſchied iſt kein oberflächlicher oder nur auf gewiſſe Körpertheile beſchränkter; er iſt ein weſentlicher; er durchdringt Mark und Bein. Das Weſen des Mannes iſt die Männlichkeit, das des Weibes die Weiblichkeit. Sei der Mann auch noch ſo geiſtig und hyperphyſiſch — er bleibt doch immer Mann; eben ſo das Weib. Die Perſönlichkeit iſt daher nichts ohne Geſchlechtsunterſchied; die Perſönlichkeit unterſcheidet ſich weſentlich in männliche und weibliche Perſönlichkeit. Wo kein Du, iſt kein Ich; aber der Unterſchied von Ich und Du, die Grundbedingung aller Perſönlichkeit, alles Bewußtſeins, iſt nur ein wirklicher, lebendiger, feuriger als der Unterſchied von Mann und Weib. Das

Du zwiſchen Mann und Weib hat einen ganz andern Klang, als das monotone Du zwiſchen Freunden.

Natur im Unterſchiede von Perſönlichkeit kann gar nichts Anderes bedeuten als Geſchlechtsunterſchied. Ein perſönliches Weſen ohne Natur iſt eben nichts Andres als ein Weſen ohne Geſchlecht, und umgekehrt. Natur ſoll Gott zugeſprochen werden „in dem Sinne wie von einem Menſchen geſagt wird, er ſei eine ſtarke, eine tüchtige, eine geſunde Natur". Aber was iſt krankhafter, was unausſtehlicher, was naturwidriger als eine Perſon ohne Geſchlecht oder eine Perſon, die in ihrem Charakter, ihren Sitten, ihren Gefühlen ihr Geſchlecht verläugnet? Was iſt die Tugend, die Tüchtigkeit des Menſchen als Mannes? die Männlichkeit. Des Menſchen als Weibes? die Weiblichkeit. Aber der Menſch exiſtirt nur als Mann und Weib. Die Tüchtigkeit, die Geſundheit des Menſchen beſteht demnach nur darin, daß er als Weib ſo iſt, wie er als Weib ſein ſoll, als Mann ſo, wie er als Mann ſein ſoll. Du verwirfſt „den Abſcheu gegen alles Reale, der das Geiſtige durch jede Berührung mit demſelben zu verunreinigen meint". Alſo verwirf vor allem Deinen eignen Abſcheu vor dem Geſchlechtsunterſchied. Wird Gott nicht durch die Natur verunreinigt, ſo wird er auch nicht durch das Geſchlecht verunreinigt. Deine Scheu vor einem geſchlechtlichen Gott iſt eine falſche Schaam — falſch aus doppeltem Grunde. Einmal, weil die Nacht, die Du in Gott geſetzt, Dich der Schaam überhebt; die Schaam ſchickt ſich nur für das Licht; dann, weil Du mit ihr Dein ganzes Princip aufgiebſt. Ein ſittlicher Gott ohne Natur iſt ohne Baſis; aber die Baſis der Sittlichkeit iſt der Geſchlechtsunterſchied. Selbſt das Thier wird durch den Geſchlechtsunterſchied aufopfernder Liebe fähig. Alle Herrlichkeit der Natur, all' ihre Macht, all' ihre Weisheit und Tiefe concentrirt und individualiſirt ſich in dem Geſchlechtsunterſchied. Warum ſcheuſt Du Dich alſo, die Natur Gottes bei ihrem wahren Namen zu nennen? Offenbar nur deßwegen, weil Du überhaupt eine Scheu vor den Dingen in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit haſt, weil

Du Alles nur durch den trügeriſchen Nebel des Myſticismus erblickſt. Aber eben deßwegen, weil die Natur in Gott nur ein trügeriſcher, weſenloſer Schein, ein phantaſtiſches Geſpenſt der Natur iſt — denn ſie ſtützt ſich, wie geſagt, nicht auf Fleiſch und Blut, nicht auf einen realen Grund — alſo auch dieſe Begründung eines perſönlichen Gottes eine fehlgeſchoſſene iſt; ſo ſchließe auch ich mit den Worten: „die Läugnung eines perſönlichen Gottes wird ſo lange wiſſenſchaftliche Aufrichtigkeit", ich ſetze hinzu: wiſſenſchaftliche Wahrheit ſein, als man nicht mit klaren, unzweideutigen Worten ausſpricht und beweiſt, erſtens a priori, aus ſpeculativen Gründen, daß Geſtalt, Oertlichkeit, Fleiſchlichkeit, Geſchlechtlichkeit nicht dem Begriffe der Gottheit widerſprechen, zweitens a posteriori — denn die Wirklichkeit eines perſönlichen Weſens ſtützt ſich nur auf empiriſche Gründe — was für eine Geſtalt Gott hat, wo er exiſtirt — etwa im Himmel — und endlich welchen Geſchlechtes er iſt, ob ein Männlein oder Weiblein oder gar ein Hermaphrodit. Uebrigens hat ſchon anno 1682 ein Pfarrer die kühne Frage aufgeworfen: „Ob Gott auch ehelich ſei und ein Weib habe? Und wie viel er Weiſen (modos) habe, Menſchen zu Wege zu bringen?" Mögen ſich daher die tiefſinnigen ſpeculativen Religions-Philoſophen Deutſchlands dieſen ehrlichen, ſchlichten Pfarrherrn zum Muſter nehmen! Mögen ſie den genanten Reſt von Rationalismus, der ihnen noch im ſchreiendſten Widerſpruch mit ihrem wahren Weſen anklebt, muthig von ſich abſchütteln und endlich die myſtiſche Potenz der Natur Gottes in einem wirklich potenten, zeugungskräftigen Gott realiſiren Amen.

Die Lehre von der Natur in Gott iſt Jakob Böhmen entnommen. Aber im Original hat ſie eine weit tiefere und intereſſantere Bedeutung, als in ihrer zweiten caſtrirten und moderniſirten Auflage. J. Böhme iſt ein tiefſinniges, tiefſinniges religiöſes Gemüth; die Religion iſt das

Centrum ſeines Lebens und Denkens. Aber zugleich hat ſich die Bedeutung, welche die Natur in neuerer Zeit erhielt — im Studium der Naturwiſſenſchaften, im Spinozismus, Materialismus, Empirismus — ſeines religiöſen Gemüthes bemächtigt. Er hat ſeine Sinne der Natur geöffnet, einen Blick in ihr geheimnißvolles Weſen geworfen; aber ſie erſchreckt ihn; und er kann dieſen Schrecken vor der Natur nicht zuſammenreimen mit ſeinen religiöſen Vorſtellungen. „Als ich anſchauete die große Tiefe dieſer Welt, darzu die Sonne und Sternen, ſowohl die Wolken, darzu Regen und Schnee, und betrachtete in meinem Geiſte die ganze Schöpfung dieſer Welt; darinnen ich dann in allen Dingen Böſes und Gutes fand, Liebe und Zorn, in den unvernünftigen Creaturen, als in Holz, Steinen, Erden und Elementen, ſowohl als in Menſchen und Thieren. .... Weil ich aber befand, daß in allen Dingen Böſes und Gutes war, in den Elementen ſowohl als in den Creaturen und daß es in der Welt dem Gottloſen ſo wohl ginge als dem Frommen, auch die Barbariſchen Völker die beſten Länder inne hätten und daß ihnen das Glück noch wohl mehr beyſtünde als den Frommen: ward ich derowegen ganz melancholiſch und hoch betrübet und konnte mich keine Schrift tröſten, welche mir doch faſt wohl bekannt war: darbey dann gewißlich der Teufel nicht wird geſeyret haben, welcher mir dann oft Heidniſche Gedanken einbleuete, deren ich allhie verſchweigen will.“ *) Aber ſo ſehr ſein Gemüth das finſtre, nicht mit den religiöſen Vorſtellungen eines himmliſchen Schöpfers zuſammenſtimmende Weſen der Natur erſchreckt, ſo ſehr entzückt ihn andrerſeits die Glanzſeite der Natur. J. Böhme hat Sinn für die Natur. Er ahndet, ja empfindet die Freuden des Mineralogen, die Freuden des Botanikers, des Chymikers, kurz die Freuden der „gottloſen Naturwiſſenſchaft“. Ihn entzückt der Glanz der Edelſteine, der Klang der Metalle, der Geruch und

*) Kernhafter Auszug ... J. Böhms. Amſterdam 1718. S. 58. Die folgenden Stellen ſtehen S. 480. 338. 340. 323.

Farbenſchmuck der Pflanzen, die Lieblichkeit und Sanftmuth vieler Thiere. „Ich kann es (nämlich die Offenbarung Gottes in der Lichtwelt, den Proceß wo „aufgehet in der Gottheit die wunderliche und ſchöne Bildung des Himmels in mancherley Farben und Art und erzeiget ſich jeder Geiſt in ſeiner Geſtalt ſonderlich") „ich kann es, ſchreibt er an einer andern Stelle, mit nichts vergleichen als mit den alleredelſten Steinen als Jerubin, Schmaragden, Delfin, Onix, Saffir, Diamant, Jaspis, Hyacinth, Amethyſt, Berill, Sardis, Carfunkel und dergleichen." Wo anders: „Anlangend aber die köſtlichen Steine, als Carfunkel, Jerubin, Schmaragden, Delfin, Onyx und dergleichen, die die allerbeſten ſeynd, die haben ihren Urſprung wo der Blitz des Lichtes in der Liebe auffgangen iſt. Dann derſelbe Blitz wird in der Sanfftmuth geboren und iſt das Hertze im Centro der Quellgeiſter, darum ſeynd dieſelben Steine auch ſanffte, kräftig und lieblich." Wir ſehen: J. Böhm hatte keinen übeln mineralogiſchen Geſchmack. Daß er aber auch an den Blumen Wohlgefallen, folglich botaniſchen Sinn hatte, beweiſen unter Anderm folgende Stellen: „Die himmliſchen Kräfte gebären himmliſche freudenreiche Früchte und Farben, allerley Bäume und Stauden, darauf wächſt die ſchöne und liebliche Frucht des Lebens: Auch ſo gehen in dieſen Kräfften auf allerley Blumen mit ſchönen himmliſchen Farben und Geruch. Ihr Schmack iſt mancherley, ein jedes nach ſeiner Qualität und Art, ganz heilig, Göttlich und Freudenreich." „So du nun die himmliſche Göttliche Pomp und Herrlichkeit willſt betrachten, wie die ſey, was für Gewächſe, Luſt oder Freude da ſey, ſo ſchaue mit Fleiß an dieſe Welt, was für Früchte und Gewächſe aus dem Salniter der Erden wächſt von Bäumen, Stauden, Kraut, Wurzeln, Blumen, Oehle, Weine, Getreide und alles was da iſt und dein Herz nur forſchen kann: Das iſt alles ein Vorbild der himmliſchen Pomp."

J. Böhmen konnte ein despotiſcher Machtſpruch als Erklärungsgrund der Natur nicht genügen; die Natur lag ihm zu ſehr im

Sinne und auf dem Herzen; er versuchte daher eine natürliche Erklärung der Natur; aber er fand natürlicher und nothwendiger Weise keine andern Erklärungsgründe, als eben die Qualitäten der Natur, die den tiefsten Eindruck auf sein Gemüth machten. J. Böhm — dieß ist seine wesentliche Bedeutung — ist ein mystischer Naturphilosoph, ein theosophischer Vulkanist und Neptunist, denn im „Feuer und Wasser urständen nach ihm alle Dinge". Die Natur hatte Jakob's religiöses Gemüth bezaubert — nicht umsonst empfing er von dem Glanze eines zinnernen Geschirres sein mystisches Licht — aber das religiöse Gemüth webt nur in sich selbst; es hat nicht die Kraft, nicht den Muth, zur Anschauung der Dinge in ihrer Wirklichkeit zu dringen; es erblickt Alles durch das Mittel der Religion, Alles in Gott, d. h. Alles im entzückenden, das Gemüth ergreifenden Glanze der Einbildungskraft, Alles im Bilde und als Bild. Aber die Natur afficirte sein Gemüth entgegengesetzt; er mußte diesen Gegensatz daher in Gott selbst setzen — denn die Annahme von zwei selbstständig existirenden entgegengesetzten Urprincipien hätte sein religiöses Gemüth zerrissen — er mußte in Gott selbst unterscheiden ein sanftes, wohlthätiges und ein grimmiges, verzehrendes Wesen. Alles Feurige, Bittere, Herbe, Zusammenziehende, Finstere, Kalte kommt aus einer göttlichen Herbigkeit, Bitterkeit, Kälte und Finsterniß, alles Milde, Glänzende, Erwärmende, Weiche, Sanfte, Nachgiebige aus einer milden, sanften, erleuchtenden Qualität in Gott. Kurz, der Himmel ist so reich, als die Erde. Alles was auf der Erde, ist im Himmel,*) was in der Natur, in

*) Nach Swedenborg haben die Engel im Himmel selbst Kleider und Wohnungen. „Ihre Wohnungen sind gänzlich so wie die Wohnungen auf Erden, so man Häuser nennt, aber weit schöner; es sind Kammern, Zimmer und Schlafgemache darin in großer Anzahl und Vorhöfe und rings herum Gärten, Blumenwiesen und Felder." (E. v. S. auserlesene Schriften I. Th. Frankf. a. M. 1776 p. 190 u. 96.) So ist dem Mystiker das Dießseits das Jenseits, aber eben deßwegen das Jenseits das Dießseits.

Gott. Aber hier iſt es göttlich, himmliſch, dort irdiſch, ſichtbarlich, äußerlich, materiell, aber doch daſſelbe. „Wann ich nun ſchreibe von Bäumen, Stauden und Früchten, ſo mußt Du es nicht irdiſch, gleich dieſer Welt verſtehen, dann das iſt nicht meine Meinung, daß im Himmel wachſe ein todter harter hölzerner Baum oder Stein der in irdiſcher Qualität ſtehet. Nein, ſondern meine Meinung iſt himmliſch und geiſtlich, aber doch wahrhaftig und eigentlich, alſo ich meine kein ander Ding, als wie ich's in Buchſtaben ſetze", d. h. im Himmel ſind dieſelben Bäume und Blumen, aber die Bäume im Himmel ſind die Bäume, wie ſie in meiner Einbildungskraft duften und blühen, ohne grobe materielle Eindrücke auf mich zu machen; die Bäume auf Erden die Bäume in meiner ſinnlichen, wirklichen Anſchauung. Der Unterſchied iſt der Unterſchied zwiſchen Einbildung und Anſchauung. „Nicht iſt das mein Fürnehmen, ſagt er ſelbſt, daß ich wollte aller Sternen Lauff, Ort oder Namen beſchreiben oder wie ſie jährlich ihre Conjunction oder Gegenſchein oder Quadrat und dergleichen haben, was ſie jährlich und ſtündlich wirken. Ich habe daſſelbe auch nicht gelernet und ſtudiret und laſſe daſſelbe die Gelehrten handeln: ſondern mein Fürnehmen iſt nach dem Geiſt und Sinne zu ſchreiben, und nicht nach dem Anſchauen."*)

Die Lehre von der Natur in Gott will durch den Naturalismus den Theismus, namentlich den Theismus, welcher das höchſte Weſen als ein perſönliches Weſen betrachtet, begründen. Der perſönliche Theismus denkt ſich aber Gott als ein von allem Materiellen abgeſondertes perſönliches Weſen; er ſchließt von ihm alle Entwickelung aus, weil dieſe nichts Andres iſt, als die Selbſtabſonderung eines Weſens von Zuſtänden und Beſchaffenheiten, die ſeinem wahren Begriffe nicht entſprechen. Aber in Gott findet dieß nicht ſtatt, weil in ihm Anfang, Ende, Mitte ſich nicht unterſcheiden laſſen, weil er mit einem Mal iſt,

*) In der cit. Schrift S. 339. S. 69.

was er iſt, von Anbeginn an ſo iſt, wie er ſein ſoll, ſein kann; er iſt die reine Einheit von Sein und Weſen, Realität und Idee, That und Wille. Deus suum Esse est. Der Theismus ſtimmt hierin mit dem Weſen der Religion überein. Alle auch noch ſo poſitiven Religionen beruhen auf Abſtraction; ſie unterſcheiden ſich nur durch den Gegenſtand der Abſtraction. Auch die Homeriſchen Götter ſind bei aller Lebenskräftigkeit und Menſchenähnlichkeit abſtracte Geſtalten; ſie haben Leiber wie die Menſchen, aber Leiber, von denen die Schranken und Beſchwerlichkeiten des menſchlichen Leibes weggelaſſen ſind. Die erſte Beſtimmung des göttlichen Weſens iſt: es iſt ein abgeſondertes, deſtillirtes Weſen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſe Abſtraction keine willkührliche, ſondern durch den weſentlichen Standpunkt des Menſchen beſtimmte iſt. So wie er iſt, ſo wie er überhaupt denkt, ſo abſtrahirt er.

Die Abſtraction drückt ein Urtheil aus — ein bejahendes und verneinendes zugleich, Lob und Tadel. Was der Menſcht lobt und preiſt, das iſt ihm Gott; *) was er tadelt, verwirft, das Ungöttliche. Die Religion iſt ein Urtheil. Die weſentlichſte Beſtimmung in der Religion, in der Idee des göttlichen Weſens iſt demnach die Abſcheidung des Preiswürdigen vom Tadelhaften, des Vollkommnen vom Unvollkommnen, kurz des Weſenhaften vom Nichtigen. Der Cultus ſelbſt beſteht in nichts Anderm, als in der fortwährenden Erneuerung des Urſprungs der Religion — in der kritiſchen, aber feierlichen Sonderung des Göttlichen vom Ungöttlichen.

Das göttliche Weſen iſt das durch den Tod der Abſtraction verklärte menſchliche Weſen — der abgeſchiedene Geiſt des Menſchen. In der Religion befreit ſich der Menſch von den Schranken des Lebens; hier läßt er fallen, was ihn drückt, hemmt, widerlich afficirt;

*) „Was einer nur immer über alles Andre ſetzt, das iſt ſein Gott.“ Origenes (Explan. in Epist. Pauli ad Rom. c. 1.)

Gott iſt das von aller Widerlichkeit befreite Selbſtgefühl des Menſchen; frei, glücklich, ſelig fühlt ſich der Menſch nur in ſeiner Religion, weil er nur hier ſeinem Genius lebt, ſeinen Sonntag feiert. Die Vermittlung, die Begründung der göttlichen Idee liegt für ihn außer dieſer Idee — die Wahrheit derſelben ſchon im Urtheil, ſchon darin, daß Alles, was er von Gott ausſchließt, die Bedeutung des Ungöttlichen, das Ungöttliche aber die Bedeutung des Nichtigen hat. Würde er die Vermittlung dieſer Idee in die Idee ſelbſt aufnehmen, ſo würde ſie ihre weſentlichſte Bedeutung, ihren wahren Werth, ihren beſeligenden Zauber verlieren. Der Proceß der Abſonderung, der Scheidung des Intelligenten vom Nicht-intelligenten, der Perſönlichkeit von der Natur, des Vollkommnen vom Unvollkommnen fällt daher nothwendig in den Menſchen, nicht in Gott, und die Idee der Gottheit nicht an den Anfang, ſondern an das Ende der Sinnlichkeit, der Welt, der Natur — „wo die Natur aufhört, fängt Gott an“ — weil Gott die letzte Grenze der Abſtraction iſt. Das, wovon ich nicht mehr abſtrahiren kann, iſt Gott, — der letzte Gedanke, den ich zu faſſen fähig bin — der letzte, d. i. der höchſte. Id quo majus nihil cogitari potest, Deus est. Daß nun dieſes Omega der Sinnlichkeit auch das Alpha wird, iſt leicht begreiflich, aber das Weſentliche iſt, daß es das Omega iſt. Das Alpha iſt erſt die Folge; weil es das Letzte, ſo iſt es auch das Erſte. Und das Prädicat: das erſte Weſen hat keineswegs ſogleich ſchöpferiſche Bedeutung, ſondern nur die Bedeutung des höchſten Ranges. Die Schöpfung in der moſaiſchen Religion hat den Zweck, Jehovah das Prädicat des höchſten und erſten, des wahren, ausſchließlichen Gottes im Gegenſatz zu den Götzen zu ſichern. *)

*) „Ich bin der Herr, der alles thut.“ „Ich bin der Herr und iſt keiner mehr. Ich bin Gott und keiner mehr.“ „Ich bin es der Herr, beides der Erſte und der Letzte.“ Jeſaias c. 41—47. Hieraus ergiebt ſich die erſt ſpäter ausführlicher zu entwickelnde Bedeutung der Creation.

Dem Beſtreben, die Perſönlichkeit Gottes durch die Natur begründen zu wollen, liegt daher eine unlautere, heilloſe Vermiſchung der Philoſophie und Religion, eine völlige Kritik- und Bewußtloſigkeit über die Entſtehung des perſönlichen Gottes zu Grunde. Wo die Perſönlichkeit für die weſentliche Beſtimmung Gottes gilt, wo es heißt: ein unperſönlicher Gott iſt kein Gott, da gilt die Perſönlichkeit ſchon an und für ſich für das Höchſte und Wirklichſte, da liegt das Urtheil zu Grunde: was nicht Perſon, iſt todt, iſt Nichts: nur perſönliches Sein iſt Leben und Wahrheit; die Natur iſt aber unperſönlich, alſo ein nichtiges Ding. Die Wahrheit der Perſönlichkeit ſtützt ſich nur auf die Unwahrheit der Natur. Die Perſönlichkeit von Gott ausſagen heißt nichts Andres, als die Perſönlichkeit für das abſolute Weſen erklären; aber die Perſönlichkeit wird nur im Unterſchiede, in der Abſtraction von der Natur erfaßt. Freilich iſt ein nur perſönlicher Gott ein abſtracter Gott; aber das ſoll er ſein, das liegt in ſeinem Begriffe; denn er iſt nichts Andres, als das ſich außer allen Zuſammenhang mit der Welt ſetzende, ſich von aller Abhängigkeit von der Natur freimachende perſönliche Weſen des Menſchen. In der Perſönlichkeit Gottes feiert der Menſch die Uebernatürlichkeit, Unſterblichkeit, Unabhängigkeit und Unbeſchränktheit ſeiner eignen Perſönlichkeit.

Das Bedürfniß eines perſönlichen Gottes hat überhaupt darin ſeinen Grund, daß der perſönliche Menſch erſt in der Perſönlichkeit bei ſich ankommt, erſt in ihr Sich findet. Subſtanz, reiner Geiſt, bloße Vernunft genügt ihm nicht, iſt ihm zu abſtract, d. h. drückt nicht ihn ſelbſt aus, führt ihn nicht auf ſich zurück. Befriedigt, glücklich iſt aber der Menſch nur, wo er bei ſich, bei ſeinem Weſen iſt. Je perſönlicher daher ein Menſch, deſto ſtärker iſt für ihn das Bedürfniß eines perſönlichen Gottes. Der abſtract freie Geiſt kennt nichts Höheres, als die Freiheit; er braucht ſie nicht an ein perſönliches Weſen anzuknüpfen; die Freiheit iſt ihm durch ſich ſelbſt, als ſolche, ein wirk-

liches, wahres Weſen. Ein mathematiſcher, aſtronomiſcher Kopf, ein reiner Verſtandesmenſch, ein objectiver Menſch, der nicht in ſich befangen iſt, der frei und glücklich ſich nur fühlt in der Anſchauung objectiv vernünftiger Verhältniſſe, in der Vernunft, die in den Dingen ſelbſt liegt, ein ſolcher wird die Spinoziſche Subſtanz oder eine ähnliche Idee als ſein höchſtes Weſen feiern, voller Antipathie gegen einen perſönlichen, d. i. ſubjectiven Gott. Jacobi war darum ein claſſiſcher, weil (in dieſer Beziehung wenigſtens) conſequenter, mit ſich einiger Philoſoph. Wie ſein Gott, ſo war ſeine Philoſophie — perſönlich, ſubjectiv. Der perſönliche Gott kann nicht anders wiſſenſchaftlich begründet werden, als wie ihn Jacobi und ſeine Schüler begründeten. Die Perſönlichkeit bewährt ſich nur auf ſelbſt perſönliche Weiſe.

Sicherlich läßt ſich, ja ſoll ſich die Perſönlichkeit auf natürlichem Wege begründen; aber nur dann, wenn ich aufhöre, im Dunkeln des Myſticismus zu munkeln, wenn ich heraustrete an den hellen lichten Tag der wirklichen Natur, und den Begriff des perſönlichen Gottes mit dem Begriff der Perſönlichkeit überhaupt vertauſche. Aber in den Begriff des perſönlichen Gottes, deſſen Weſen eben die befreite, abgeſchiedene, von der einſchränkenden Kraft der Natur erlöſte Perſönlichkeit iſt, eben dieſe Natur wieder einzuſchwärzen, das iſt eben ſo verkehrt, als wenn ich in den Nektar der Götter Braunſchweiger Mumme miſchen wollte, um dem ätheriſchen Trank eine ſolide Grundlage zu geben. Allerdings laſſen ſich nicht aus dem himmliſchen Safte, der die Götter nährt, die Beſtandtheile des animaliſchen Blutes ableiten. Allein die Blume der Sublimation entſteht nur durch Verflüchtigung der Materie; wie kannſt Du alſo in der ſublimirten Subſtanz eben die Stoffe vermiſſen, von welchen Du ſie geſchieden? Allerdings läßt ſich das unperſönliche Weſen der Natur nicht aus dem Begriffe der Perſönlichkeit erklären. Erklären heißt Begründen; aber wo die Perſönlichkeit eine Wahrheit oder vielmehr die höchſte, einzige Wahrheit iſt, da hat die Natur keine weſenhafte Bedeutung und folglich auch keinen

wesenhaften Grund. Die eigentliche Schöpfung aus Nichts ist hier allein der zureichende Erklärungsgrund; denn sie sagt nichts weiter als: die Natur ist Nichts, spricht also präcis die Bedeutung aus, welche die Natur für die absolute Persönlichkeit hat.

Elftes Kapitel.

Das Geheimniß der Vorsehung und Schöpfung aus Nichts.

Die Schöpfung ist das ausgesprochene Wort Gottes, das schöpferische Wort das innerliche, mit dem Gedanken identische Wort. Aussprechen ist ein Willensact, die Schöpfung also ein Product des Willens. Wie der Mensch in dem Worte Gottes die Göttlichkeit des Wortes, so bejaht er in der Schöpfung die Göttlichkeit des Willens, und zwar nicht des Willens der Vernunft, sondern des Willens der Einbildungskraft, des absolut subjectiven, unbeschränkten Willens. Der höchste Gipfel des Subjectivitätsprincips ist die Schöpfung aus Nichts. Wie die Ewigkeit der Welt oder Materie nichts weiter bedeutet als die Wesenhaftigkeit der Materie; so bedeutet die Schöpfung der Welt aus Nichts weiter nichts als die Nichtigkeit der Welt. Mit dem Anfang eines Dings ist unmittelbar dem Begriffe, wenn auch nicht der Zeit nach, das Ende desselben gesetzt. Der Anfang der Welt ist der Anfang ihres Endes. Wie gewonnen, so zerronnen. Der Wille hat sie ins Dasein gerufen, der Wille ruft sie wieder zurück ins Nichts. Wann? die Zeit ist gleichgültig. Ihr Sein oder Nichtsein hängt nur vom Willen ab. Der Wille, daß sie ist, ist in Einem der Wille, wenigstens der mögliche Wille, daß sie nicht ist. Die Existenz der Welt ist daher eine momentane, willkührliche, unzuverlässige, d. h. eben nichtige Existenz.

Die Schöpfung aus Nichts iſt der höchſte Ausdruck der Allmacht. Aber die Allmacht iſt nichts, als die aller objectiven Beſtimmungen und Begränzungen ſich entbindende, dieſe ihre Ungebundenheit als die höchſte Macht und Weſenheit feiernde Subjectivität — die Macht des Vermögens, ſubjectiv alles Wirkliche als ein Unwirkliches, alles Vorſtellbare als ein Mögliches zu ſetzen — die Macht der Einbildungskraft oder des mit der Einbildungskraft identiſchen Willens, die Macht der Willkühr.*) Der bezeichnendſte, ſtärkſte Ausdruck ſubjectiver Willkühr iſt das Belieben, das Wohlgefallen — „Es hat Gott beliebt, eine Körper- und Geiſterwelt ins Daſein zu rufen“ — der unwiderſprechlichſte Beweis, daß die eigne Subjectivität, die eigne Willkühr als das höchſte Weſen, als allmächtiges Weltprincip geſetzt wird. Die Schöpfung aus Nichts als ein Werk des allmächtigen Willens fällt aus dieſem Grunde in eine Kategorie mit dem Wunder, oder vielmehr ſie iſt das erſte Wunder nicht nur der Zeit, ſondern auch dem Range nach — das Princip, aus dem ſich alle weitern Wunder von ſelbſt ergeben. Der Beweis iſt die Geſchichte ſelbſt. Alle Wunder hat man aus der Allmacht, die die Welt aus Nichts geſchaffen, gerechtfertigt, erklärt und veranſchaulicht. Wer die Welt aus Nichts gemacht, wie ſollte der nicht aus Waſſer Wein machen, aus einem Eſel menſchliche Worte hervorbringen, aus einem Felſen Waſſer hervorzaubern können? Aber das Wunder iſt, wie wir weiter ſehen werden, nur ein Werk und Gegenſtand der Einbildungskraft — alſo auch die Schöpfung aus Nichts als das urſprüngliche Wunder. Man hat deßwegen die Lehre von der Schöpfung aus Nichts für eine übernatürliche erklärt, auf welche die Vernunft nicht von

*) Der tiefere Urſprung der Schöpfung aus Nichts liegt im Gemüth — was eben ſo wohl direct als indirect in dieſer Schrift ausgeſprochen und bewieſen wird. Die Willkühr aber iſt eben der Wille des Gemüths, die Kraftäußerung des Gemüths nach Außen.

ſelbſt hätte kommen können und ſich auf die heidniſchen Philoſophen berufen, als welche aus einer ſchon vorhandenen Materie die Welt durch die göttliche Vernunft bilden ließen. Allein dieſes übernatürliche Princip iſt kein andres, als das Princip der Subjectivität, welches ſich im Chriſtenthume zur unbeſchränkten Univerſalmonarchie erhob, während die alten Philoſophen nicht ſo ſubjectiv waren, das abſolut ſubjective Weſen als das ſchlechtweg, das ausſchließlich abſolute Weſen zu erfaſſen, weil ſie durch die Anſchauung der Welt oder Wirklichkeit die Subjectivität beſchränkten — weil ihnen die Welt eine Wahrheit war.

Die Schöpfung aus Nichts iſt, als eins mit dem Wunder, eins mit der Vorſehung; denn die Idee der Vorſehung iſt — urſprünglich, in ihrer wahren religiöſen Bedeutung, wo ſie noch nicht bedrängt und beſchränkt worden durch den ungläubigen Verſtand, — eins mit der Idee des Wunders. Der Beweis der Vorſehung iſt das Wunder.*) Der Glaube an die Vorſehung iſt der Glaube an eine Macht, der alle Dinge zu beliebigem Gebrauche zu Gebote ſtehen, deren Kraft gegenüber alle Macht der Wirklichkeit Nichts iſt. Die Vorſehung hebt die Geſetze der Natur auf; ſie unterbricht den Gang der Nothwendigkeit, das eiſerne Band, das unvermeidlich die Folge an die Urſache knüpft; kurz ſie iſt derſelbe unbeſchränkte, allgewaltige Wille, der die Welt aus Nichts ins Sein gerufen. Das Wunder iſt eine Creatio ex nihilo, eine Schöpfung aus Nichts. Wer Wein aus Waſſer macht, der macht Wein aus Nichts, denn der Stoff zum Wein liegt nicht im Waſſer; widrigenfalls wäre die Hervorbringung des Weins keine wunderbare, ſondern natürliche Handlung. Aber nur im Wunder bewährt, beweiſt ſich die Vorſehung. Daſſelbe, was die Schöpfung aus Nichts, ſagt daher die Vorſehung aus. Die Schöpfung aus Nichts kann nur im Zuſammenhang mit der Vor-

*) „Die zuverläſſigſten Zeugniſſe von einer göttlichen Vorſehung ſind die Wunder.“ H. Grotius. (de verit. rel. christ. l. I. §. 13.)

ſehung, mit dem Wunder begriffen und erklärt werden; denn das Wunder will eigentlich nichts weiter ausſagen, als daß der Wunderthäter Derſelbe iſt, welcher die Dinge durch ſeinen bloßen Willen aus Nichts hervorgebracht — Gott, der Schöpfer.

Die Vorſehung bezieht ſich aber weſentlich auf den Menſchen. Um des Menſchen willen macht die Vorſehung mit den Dingen, was ſie nur immer will, um ſeinetwillen hebt ſie die Gültigkeit des ſonſt allmächtigen Geſetzes auf. Die Bewunderung der Vorſehung in der Natur, namentlich der Thierwelt, iſt nichts Anders, als eine Bewunderung der Natur und gehört daher nur dem, wenn auch religiöſen, Naturalismus an;*) denn in der Natur offenbart ſich auch nur die natürliche, nicht die göttliche Vorſehung, die Vorſehung, wie ſie Gegenſtand der Religion. Die religiöſe Vorſehung offenbart ſich nur im Wunder — vor Allem im Wunder der Menſchwerdung, dem Mittelpunkt der Religion. Aber wir leſen nirgends, daß Gott um der Thiere willen Thier geworden ſei — ein ſolcher Gedanke ſchon iſt in den Augen der Religion ein ruchloſer, gottloſer — oder daß Gott überhaupt Wunder um der Thiere oder Pflanzen willen gethan habe. Im Gegentheil: wir leſen, daß ein armer Feigenbaum, weil er keine Früchte trug zu einer Zeit, wo er keine tragen konnte, verflucht wurde, nur um den Menſchen ein Beiſpiel zu geben, was der Glaube über die Natur vermöge, daß die dämoniſchen Plagegeiſter zwar den Menſchen aus-, aber dafür den Thieren eingetrieben wurden. Wohl heißt es: „kein Sperling fällt ohne des Vaters Willen vom

*) Der religiöſe Naturalismus iſt allerdings auch ein Moment der chriſtlichen — mehr noch der moſaiſchen, ſo thierfreundlichen Religion. Aber er iſt keineswegs das charakteriſtiſche, das chriſtliche Moment der chriſtlichen Religion. Die chriſtliche, die religiöſe Vorſehung iſt eine ganz andere, als die Vorſehung, welche die Lilien kleidet und die Raben ſpeiſt. Die natürliche Vorſehung läßt den Menſchen im Waſſer unterſinken, wenn er nicht ſchwimmen gelernt hat, aber die chriſtliche, die religiöſe Vorſehung führt ihn an der Hand der Allmacht unbeſchädigt über das Waſſer hinweg.

Dach"; aber dieſe Sperlinge haben nicht mehr Werth und Bedeutung, als die Haare auf des Menſchen Haupt, die alle gezählt ſind.

Das Thier hat — abgeſehen vom Inſtinkt — keinen andern Schutzgeiſt, keine andere Vorſehung, als ſeine Sinne oder überhaupt Organe. Ein Vogel, der ſeine Augen verliert, hat ſeine Schutzengel verloren; er geht nothwendig zu Grunde, wenn nicht ein Wunder geſchieht. Aber wir leſen wohl, daß ein Rabe dem Propheten Elias Speiſen gebracht habe, nicht jedoch (wenigſtens meines Wiſſens), daß je um ſeinetwillen ein Thier auf andere Weiſe als natürliche erhalten worden ſei. Wenn nun aber ein Menſch glaubt, daß auch er keine andere Vorſehung habe, als die Kräfte ſeiner Gattung, ſeine Sinne, ſeinen Verſtand; ſo iſt er in den Augen der Religion und aller Derer, welche der Religion das Wort reden, ein irreligiöſer Menſch, weil er nur eine natürliche Vorſehung glaubt, die natürliche Vorſehung aber eben in den Augen der Religion ſo viel als keine iſt. Die Vorſehung bezieht ſich darum weſentlich nur auf den Menſchen — ſelbſt unter den Menſchen eigentlich nur auf die religiöſen. „Gott iſt der Heiland aller Menſchen, ſonderlich aber der Gläubigen." Sie gehört, wie die Religion, nur dem Menſchen an — ſie ſoll den weſentlichen Unterſchied des Menſchen vom Thiere ausdrücken, den Menſchen der Gewalt der Naturmächte entreißen. Jonas im Leibe des Fiſches, Daniel in der Löwengrube ſind Beiſpiele, wie die Vorſehung den (religiöſen) Menſchen vom Thiere unterſcheidet. Wenn daher die Vorſehung, welche in den Fang- und Freßwerkzeugen der Thiere ſich äußert und von den frommen chriſtlichen Naturforſchern ſo ſehr bewundert wird, eine Wahrheit iſt, ſo iſt die Vorſehung der Bibel, die Vorſehung der Religion eine Lüge, und umgekehrt. Welch' erbärmliche und zugleich lächerliche Heuchelei, beiden, Natur und Bibel zugleich huldigen zu wollen! Die Natur, wie widerſpricht ſie der Bibel! die Bibel, wie widerſpricht ſie der Natur! Der Gott der Natur offenbart ſich darin, daß er dem Löwen die Stärke und ſchicklichen Organe giebt, um zur Erhaltung ſeines

Lebens im Nothfall ſelbſt ein menſchliches Individuum erwürgen und freſſen zu können; der Gott der Bibel aber offenbart ſich darin, daß er das menſchliche Individuum den Freßwerkzeugen des Löwen wieder entreißt! *)

Die Vorſehung iſt ein Vorzug des Menſchen; ſie drückt den Werth des Menſchen im Unterſchied von den andern natürlichen Weſen und Dingen aus; ſie entnimmt ihn dem Zuſammenhange des Weltganzen. Die Vorſehung iſt die Ueberzeugung des Menſchen von dem unendlichen Werth ſeiner Exiſtenz — eine Ueberzeugung, in der er den Glauben an die Wahrheit der Außendinge aufgiebt — der Idealismus der Religion — der Glaube an die Vorſehung daher eins mit dem Glauben an die perſönliche Unſterblichkeit, nur mit dem Unterſchiede, daß hier in Beziehung auf die Zeit der unendliche Werth als unendliche Dauer des Daſeins ſich beſtimmt. Wer keine beſondern Anſprüche macht, wer gleichgültig gegen ſich iſt, wer ſich nicht von der Natur abſondert, wer ſich als einen Theil im Ganzen verſchwinden ſieht, der glaubt keine Vorſehung, d. h. keine beſondere Vorſehung; aber nur die beſondere Vorſehung iſt Vorſehung im Sinne der Religion. Der Glaube an die Vorſehung iſt der Glaube an den eignen Werth — daher die wohlthätigen Folgen dieſes Glaubens, aber auch die falſche Demuth, der religiöſe Hochmuth, der ſich zwar nicht auf ſich verläßt, aber dafür dem lieben Gott die Sorge für ſich überläßt — der Glaube des Menſchen an ſich ſelbſt. Gott bekümmert ſich um mich; er beabſichtigt mein Glück, mein Heil; er will, daß ich ſelig werde; aber Daſſelbe will ich auch; mein eignes Intereſſe iſt alſo das Intereſſe Gottes, mein eigner Wille Gottes Wille, mein eigner Endzweck Gottes Zweck — die Liebe Gottes zu mir nichts, als meine vergötterte Selbſtliebe.

*) Der Verfaſſer hatte bei dieſer Entgegenſetzung der religiöſen oder bibliſchen und natürlichen Vorſehung beſonders die fade, bornirte Theologie der engliſchen Naturforſcher vor Augen.

Wo aber die Vorſehung geglaubt wird, da wird der Glaube an Gott von dem Glauben an die Vorſehung abhängig gemacht. Wer läugnet, daß eine Vorſehung iſt, läugnet, daß Gott iſt, oder — was daſſelbe — Gott Gott iſt; denn ein Gott, der nicht die Vorſehung des Menſchen, iſt ein lächerlicher Gott, ein Gott, dem die göttlichſte, anbetungswürdigſte Weſenseigenſchaft fehlt. Folglich iſt der Glaube an Gott nichts, als der Glaube an die menſchliche Würde, *) der Glaube an die göttliche Bedeutung des menſchlichen Weſens. Aber der Glaube an die (religiöſe) Vorſehung iſt eins mit dem Glauben an die Schöpfung aus Nichts und umgekehrt: dieſe kann alſo auch keine andere Bedeutung haben, als die eben entwickelte Bedeutung der Vorſehung, und ſie hat auch wirklich keine andere. Die Religion ſpricht dieß hinlänglich dadurch aus, daß ſie den Menſchen als den Zweck der Schöpfung ſetzt. Alle Dinge ſind um des Menſchen willen, nicht um ihretwillen. Wer dieſe Lehre, wie die frommen chriſtlichen Naturforſcher, als Hochmuth bezeichnet, erklärt das Chriſtenthum ſelbſt für Hochmuth; denn daß die „materielle Welt" um des Menſchen willen iſt, das will unendlich weniger ſagen, als daß Gott oder wenigſtens, wenn wir Paulus folgen, ein Weſen, das faſt Gott, kaum zu unterſcheiden von Gott iſt, um des Menſchen willen Menſch wird.

Wenn aber der Menſch der Zweck der Schöpfung, ſo iſt er auch der wahre Grund derſelben, denn der Zweck iſt das Princip der Thätigkeit. Der Unterſchied zwiſchen dem Menſchen als Zweck der Schöpfung und dem Menſchen als Grund derſelben iſt nur, daß der Grund das abſtracte, abgezogne Weſen des Menſchen, der Zweck aber der wirkliche, individuelle Menſch iſt, daß der Menſch ſich wohl als den Zweck der Schöpfung weiß, aber nicht als den Grund, weil er den Grund, das Weſen als ein andres perſönliches Weſen von ſich unterſchei-

*) „Die, welche Götter läugnen, heben den Adel des Menſchengeſchlechts auf." Baco. (Verul. Serm. Fidel. 16.)

det. *) Allein dieſes andre perſönliche, ſchöpferiſche Weſen iſt in der That nichts Andres, als die außer allen Zuſammenhang mit der Welt geſetzte menſchliche Perſönlichkeit, welche ſich durch die Schöpfung, d. h. das Setzen der Welt, des Gegenſtändlichen, des Andern als eines unſelbſtſtändigen, endlichen, nichtigen Daſeins die Gewißwißheit ihrer Alleinwirklichkeit giebt. Bei der Creation handelt es ſich nicht um die Wahrheit und Realität der Natur oder Welt, ſondern um die Wahrheit und Realität der Perſönlichkeit, der Subjectivität im Unterſchiede von der Welt. Es handelt ſich um die Perſönlichkeit Gottes; aber die Perſönlichkeit Gottes iſt die von allen Beſtimmungen und Begrenzungen der Natur befreite Perſönlichkeit des Menſchen. Daher die innige Theilnahme an der Creation, der Abſcheu vor pantheiſtiſchen Kosmogonien; die Creation iſt, wie der perſönliche Gott überhaupt, keine wiſſenſchaftliche, ſondern perſönliche Angelegenheit, kein Object der freien Intelligenz, ſondern des Gemüthsintereſſes; denn es handelt ſich in der Creation nur um die Garantie, die letzte denkbare Bewährung der Perſönlichkeit oder Subjectivität als einer ganz aparten, gar nichts mit dem Weſen der Natur gemein habenden, über- und außerweltlichen Weſenheit. **)

---

*) Bei Clemens Alex. (Coh. ad gentes) findet ſich eine intereſſante Stelle. Sie lautet in der lateiniſchen Ueberſetzung (der ſchlechten Würzburger Ausgabe 1778): At nos ante mundi constitutionem fuimus, ratione futurae nostrae productionis, in ipso Deo quodammodo tum praeexistentes. Divini igitur Verbi sive Rationis, nos creaturae rationales sumus, et per eum primi esse dicimur, quoniam in principio erat Verbum. Noch beſtimmter hat aber die chriſtliche Myſtik das menſchliche Weſen als das ſchöpferiſche Princip, als den Grund der Welt ausgeſprochen. „Der Menſch, der vor der Zeit in der Ewigkeit iſt, der wirket mit Gott alle die Werke, die Gott vor tauſent Jahren und nach tauſent Jahren noch je gewirket.“ „Durch den Menſchen ſeind alle Creaturen ausgefloßen.“ Predigten vor und zu Tauleri Zeiten. (Ed. c. p. 5. p. 119.)

**) Hieraus erklärt es ſich, warum alle Verſuche der ſpeculativen Theologie und der ihr gleichgeſinnten Philoſophie, von Gott auf die Welt zu kommen oder aus

Wo aber die Vorſehung geglaubt wird, da wird der Glaube an Gott von dem Glauben an die Vorſehung abhängig gemacht. Wer läugnet, daß eine Vorſehung iſt, läugnet, daß Gott iſt, oder — was daſſelbe — Gott Gott iſt; denn ein Gott, der nicht die Vorſehung des Menſchen, iſt ein lächerlicher Gott, ein Gott, dem die göttlichſte, anbetungswürdigſte Weſenseigenſchaft fehlt. Folglich iſt der Glaube an Gott nichts, als der Glaube an die menſchliche Würde,*) der Glaube an die göttliche Bedeutung des menſchlichen Weſens. Aber der Glaube an die (religiöſe) Vorſehung iſt eins mit dem Glauben an die Schöpfung aus Nichts und umgekehrt: dieſe kann alſo auch keine andere Bedeutung haben, als die eben entwickelte Bedeutung der Vorſehung, und ſie hat auch wirklich keine andere. Die Religion ſpricht dieß hinlänglich dadurch aus, daß ſie den Menſchen als den Zweck der Schöpfung ſetzt. Alle Dinge ſind um des Menſchen willen, nicht um ihretwillen. Wer dieſe Lehre, wie die frommen chriſtlichen Naturforſcher, als Hochmuth bezeichnet, erklärt das Chriſtenthum ſelbſt für Hochmuth; denn daß die „materielle Welt" um des Menſchen willen iſt, das will unendlich weniger ſagen, als daß Gott oder wenigſtens, wenn wir Paulus folgen, ein Weſen, das faſt Gott, kaum zu unterſcheiden von Gott iſt, um des Menſchen willen Menſch wird.

Wenn aber der Menſch der Zweck der Schöpfung, ſo iſt er auch der wahre Grund derſelben, denn der Zweck iſt das Princip der Thätigkeit. Der Unterſchied zwiſchen dem Menſchen als Zweck der Schöpfung und dem Menſchen als Grund derſelben iſt nur, daß der Grund das abſtracte, abgezogne Weſen des Menſchen, der Zweck aber der wirkliche, individuelle Menſch iſt, daß der Menſch ſich wohl als den Zweck der Schöpfung weiß, aber nicht als den Grund, weil er den Grund, das Weſen als ein andres perſönliches Weſen von ſich unterſchei-

*) „Die, welche Götter läugnen, heben den Adel des Menſchengeſchlechts auf." Baco. (Verul. Serm. Fidel. 16.)

det. *) Allein dieſes andre perſönliche, ſchöpferiſche Weſen iſt in der That nichts Andres, als die außer allen Zuſammenhang mit der Welt geſetzte menſchliche Perſönlichkeit, welche ſich durch die Schöpfung, d. h. das Setzen der Welt, des Gegenſtändlichen, des Andern als eines unſelbſtſtändigen, endlichen, nichtigen Daſeins die Gewißwißheit ihrer Alleinwirklichkeit giebt. Bei der Creation handelt es ſich nicht um die Wahrheit und Realität der Natur oder Welt, ſondern um die Wahrheit und Realität der Perſönlichkeit, der Subjectivität im Unterſchiede von der Welt. Es handelt ſich um die Perſönlichkeit Gottes; aber die Perſönlichkeit Gottes iſt die von allen Beſtimmungen und Begrenzungen der Natur befreite Perſönlichkeit des Menſchen. Daher die innige Theilnahme an der Creation, der Abſcheu vor pantheiſtiſchen Kosmogonien; die Creation iſt, wie der perſönliche Gott überhaupt, keine wiſſenſchaftliche, ſondern perſönliche Angelegenheit, kein Object der freien Intelligenz, ſondern des Gemüthsintereſſes; denn es handelt ſich in der Creation nur um die Garantie, die letzte denkbare Bewährung der Perſönlichkeit oder Subjectivität als einer ganz aparten, gar nichts mit dem Weſen der Natur gemein habenden, über- und außerweltlichen Weſenheit. **)

*) Bei Clemens Alex. (Coh. ad gentes) findet ſich eine intereſſante Stelle. Sie lautet in der lateiniſchen Ueberſetzung (der ſchlechten Würzburger Ausgabe 1778): At nos ante mundi constitutionem fuimus, ratione futurae nostrae productionis, in ipso Deo quodammodo tum praeexistentes. Divini igitur Verbi sive Rationis, nos creaturae rationales sumus, et per eum primi esse dicimur, quoniam in principio erat Verbum. Noch beſtimmter hat aber die chriſtliche Myſtik das menſchliche Weſen als das ſchöpferiſche Princip, als den Grund der Welt ausgeſprochen. „Der Menſch, der vor der Zeit in der Ewigkeit iſt, der wirket mit Gott alle die Werke, die Gott vor tauſent Jahren und nach tauſent Jahren noch je gewirket.“ „Durch den Menſchen ſeind alle Creaturen ausgefloßen.“ Predigten vor und zu Tauleri Zeiten. (Ed. c. p. 5. p. 119.)

**) Hieraus erklärt es ſich, warum alle Verſuche der ſpeculativen Theologie und der ihr gleichgeſinnten Philoſophie, von Gott auf die Welt zu kommen oder aus

Der Menſch unterſcheidet ſich von der Natur. Dieſer ſein Unterſchied iſt ſein Gott — die Unterſcheidung Gottes von der Natur nichts Andres, als die Unterſcheidung des Menſchen von der Natur. Der Gegenſatz von Pantheismus und Perſonalismus löſt ſich in die Frage auf: iſt das Weſen des Menſchen ein außerweltliches oder innerweltliches, ein übernatürliches oder natürliches Weſen? Unfruchtbar, eitel, kritiklos, ekelhaft ſind darum die Speculationen und Streitigkeiten über die Perſönlichkeit oder Unperſönlichkeit Gottes; denn die Speculanten, insbeſondre die Perſönlichkeitsſpeculanten nennen das Kind nicht beim rechten Namen; ſie ſtellen das Licht unter den Scheffel; ſie ſpeculiren in Wahrheit nur über ſich ſelbſt, ſpeculiren ſelbſt nur im Intereſſe ihres eignen Glückſeligkeitstriebes, und doch wollen ſie es nicht Wort haben, daß ſie ſich nur über ſich ſelbſt die Köpfe zerbrechen, ſpeculiren in dem Wahne, die Geheimniſſe eines andern Weſens auszuſpähen. Der Pantheismus identificirt den Menſchen mit der Natur — ſei es nun mit ihrer augenfälligen Erſcheinung oder ihrem abgezogenen Weſen — der Perſonalismus iſolirt, ſeparirt ihn von der Natur, macht ihn aus einem Theile zum Ganzen, zu einem abſoluten Weſen für ſich ſelbſt. Dieß iſt der Unterſchied. Wollt ihr daher über dieſe Dinge ins Reine kommen, ſo vertauſcht eure myſtiſche, verkehrte Anthropologie, die ihr Theologie nennt, mit der wirklichen Anthropologie und ſpeculirt im Lichte des Bewußtſeins und der Natur über die Verſchiedenheit oder Einheit des menſchlichen Weſens mit dem Weſen der Natur. Ihr gebt ſelbſt zu, daß das Weſen des pantheiſtiſchen Gottes nichts iſt als das Weſen der Natur. Warum wollt ihr denn nur die Splitter in den Augen eurer Gegner, nicht aber die doch ſo leicht wahrnehmbaren Balken in euren eignen Augen bemerken, warum bei euch eine Ausnahme

Gott die Welt abzuleiten, mißglücken und mißglücken müſſen. Nämlich darum, weil ſie von Grund aus falſch und verkehrt ſind, nicht wiſſen, worum es ſich eigentlich in der Creation handelt.

von einem allgemein gültigen Geſetz machen? Alſo gebt auch zu, daß euer perſönlicher Gott nichts Andres iſt, als euer eigenes perſönliches Weſen, daß ihr, indem ihr die Ueber- und Außernatürlichkeit eures Gottes glaubt und beweiſet, nichts Andres glaubt und beweiſet, als die Ueber- und Außernatürlichkeit eures eignen Selbſtes.

Wie überall, ſo verdecken auch in der Creation die beigemiſchten allgemeinen, metaphyſiſchen oder ſelbſt pantheiſtiſchen Beſtimmungen das eigentliche Weſen der Creation. Aber man braucht nur aufmerkſam zu ſein auf die nähern Beſtimmungen, um ſich zu überzeugen, daß der Kern der Creation nichts Andres als die Selbſtbewährung des menſchlichen Weſens im Unterſchiede von der Natur iſt. Gott producirt die Welt außer ſich — zuerſt iſt ſie nur Gedanke, Plan, Entſchluß, jetzt wird ſie That und damit tritt ſie außer Gott hinaus als ein von ihm unterſchiednes, relativ wenigſtens, ſelbſtſtändiges Weſen. Aber eben ſo ſetzt der Menſch, wie er ſich von der Welt unterſcheidet, ſich als ein von ihr unterſchiednes Weſen erfaßt, die Welt außer ſich als ein andres Weſen — ja dieſes Außerſichſetzen und das Sichunterſcheiden iſt Ein Act. Indem daher die Welt außer Gott geſetzt wird, ſo wird Gott für ſich ſelbſt geſetzt, unterſchieden von der Welt. Was iſt alſo Gott anders, als euer eignes, ſubjectives Weſen, wenn die Welt außer ihn tritt?*) Indem die liſtige Reflexion hinzutritt, ſo

*) Man kann hiegegen auch nicht einwenden die Allgegenwart Gottes, das Sein Gottes in allen Dingen, oder das Sein der Dinge in Gott. Denn abgeſehen davon, daß durch den einſtigen wirklichen Untergang der Welt das außer Gott Sein der Welt, d. h. ihre Ungöttlichkeit deutlich genug ausgeſprochen iſt — Gott iſt nur im Menſchen auf ſpecielle Weiſe; aber nur da bin ich zu Hauſe, wo ich ſpeciell zu Hauſe bin. „Nirgent iſt Gott als eigentlich Gott in der Seel. In allen Creaturen iſt etwas Gottes, aber in der Seel iſt Gott göttlich, dann ſie iſt ſeine Ruheſtätt.“ Predigten etzlicher Lehrer ꝛc. p. 19. Und das Sein der Dinge in Gott iſt, zumal da, wo es keine pantheiſtiſche Bedeutung hat, die aber hier wegfällt, eben ſo nur eine Vorſtellung ohne Realität, drückt nicht die ſpeciellen Geſinnungen der Religion aus.

wird freilich der Unterſchied zwiſchen Außen und Innen als ein endlicher, menſchlicher (?) Unterſchied geläugnet. Aber auf das Läugnen des Verſtandes, der ein purer Miß- und Unverſtand der Religion, iſt nichts zu geben. Iſt es ernſtlich gemeint, ſo zerſtört es das Fundament des religiöſen Bewußtſeins; es hebt die Möglichkeit, ja das Weſen der Schöpfung auf, denn ſie beruht nur auf der Wahrheit dieſes Unterſchieds. Ueberdies geht der Effect der Schöpfung, die Majeſtät dieſes Actes für Gemüth und Phantaſie ganz verloren, wenn das Außerſichſetzen nicht im wirklichen Sinne genommen wird. Was heißt denn machen, ſchaffen, hervorbringen anders, als etwas, was zunächſt nur ein Subjectives, inſofern Unſichtbares, Nichtſeiendes iſt, gegenſtändlich machen, verſinnlichen, ſo daß nun auch andre, von mir unterſchiedne Weſen es kennen und genießen, alſo etwas außer mich ſetzen, zu etwas von mir Unterſchiednem machen? Wo nicht die Wirklichkeit oder Möglichkeit eines außer mir Seins iſt, da iſt von Machen, Schaffen keine Rede. Gott iſt ewig, aber die Welt entſtanden; Gott war, als die Welt noch nicht war; Gott iſt unſichtbar, unſinnlich; aber die Welt iſt ſinnlich, materiell, alſo außer Gott; denn wie wäre das Materielle als ſolches, die Maſſe, der Stoff in Gott? Die Welt iſt in demſelben Sinne außer Gott, in welchem der Baum, das Thier, die Welt überhaupt außer meiner Vorſtellung, außer mir ſelbſt iſt — ein von der Subjectivität unterſchiednes Weſen. Nur da, wo ein ſolches Außerſichſetzen zugegeben wird, wie bei den ältern Philoſophen und Theologen, haben wir daher die unverfälſchte, unvermiſchte Lehre des religiöſen Bewußtſeins. Die ſpeculativen Theologen und Philoſophen der neuern Zeit dagegen ſchwärzen allerlei pantheiſtiſche Beſtimmungen mit ein, obwohl ſie das Princip des Pantheismus verwerfen, aber ſie bringen deßwegen auch nur ein abſolut ſich widerſprechendes, unausſtehliches Geſchöpf zur Welt.

Der Schöpfer der Welt iſt alſo nichts als der Menſch, welcher ſich durch den Beweis oder das Bewußtſein, daß die Welt erſchaffen, ein Werk des Willens, d. h. eine ſelbſtloſe, machtloſe, nich-

tige Exiſtenz iſt, die Gewißheit der eignen Wichtigkeit, Wahrheit und Unendlichkeit giebt. Das Nichts, aus dem die Welt hervorgebracht wurde, iſt ihr eignes Nichts. Indem Du ſagſt: die Welt iſt aus Nichts gemacht, denkſt Du Dir die Welt ſelbſt als Nichts, räumſt Du alle Schranken Deiner Phantaſie, Deines Gemüths, Deines Willens aus dem Kopfe, denn die Welt iſt die Schranke Deines Willens, Deines Gemüths; die Welt allein bedrängt Deine Seele; ſie allein iſt die Scheidewand zwiſchen Dir und Gott, Deinem ſeligen vollkommnen Weſen. Du vernichteſt alſo ſubjectiv die Welt; Du denkſt Dir Gott allein für ſich, d. h. die ſchlechthin unbeſchränkte Subjectivität, die Seele, die ſich ſelbſt allein genießt, die nicht der Welt bedarf, die nichts weiß von den ſchmerzlichen Banden der Materie. Im innerſten Grunde Deiner Seele willſt Du, daß keine Welt ſei; denn wo Welt iſt, da iſt Materie, und wo Materie, da iſt Druck und Stoß, Raum und Zeit, Schranke und Nothwendigkeit. Gleichwohl iſt aber doch eine Welt, doch eine Materie. Wie kommſt Du aus der Klemme dieſes Widerſpruchs hinaus? Wie ſchlägſt Du Dir die Welt aus dem Sinne, daß ſie Dich nicht ſtört in dem Wonnegefühl der unbeſchränkten Seele? Nur dadurch, daß Du die Welt ſelbſt zu einem Willensproduct machſt, daß Du ihr eine willkührliche, ſtets zwiſchen Sein und Nichtſein ſchwebende, ſtets ihrer Vernichtung gewärtige Exiſtenz giebſt. Allerdings läßt ſich die Welt, oder die Materie — denn beide laſſen ſich nicht trennen — nicht aus dem Creationsacte erklären; aber es iſt gänzlicher Mißverſtand, ſolche Forderung an die Creation zu ſtellen; denn es liegt dieſer der Gedanke zu Grunde: es ſoll keine Welt, keine Materie ſein; und es wird daher auch täglich ihrem Ende ſehnlichſt entgegengeharrt. Die Welt in ihrer Wahrheit exiſtirt hier gar nicht; ſie iſt nur als der Druck, die Schranke der menſchlichen Seele und Perſönlichkeit Gegenſtand; wie ſollte die Welt in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit aus einem Princip, das die Welt verneint, ſich deduciren, begründen laſſen?

Um die entwickelte Bedeutung der Creation als die richtige zu erkennen, bedenke man nur dieß Eine ernſtlich, daß in der Creation keineswegs die Schöpfung von Kraut und Vieh, von Waſſer und Erde, für die ja kein Gott iſt, ſondern die Schöpfung von perſönlichen Weſen, von Geiſtern, wie man zu ſagen pflegt, die Hauptſache iſt. Gott iſt der Begriff oder die Idee der Perſönlichkeit als ſelbſt Perſon, die in ſich ſelbſt ſeiende von der Welt abgeſchloſſene Subjectivität, das als abſolutes Sein und Weſen geſetzte bedürfnißloſe Fürſichſelbſtſein, das Ich ohne Du. Da aber das abſolute nur für ſich ſelbſt Sein dem Begriffe des wahren Lebens, dem Begriffe der Liebe widerſpricht, da das Selbſtbewußtſein weſentlich gebunden iſt an das Bewußtſein eines Du, da in die Dauer wenigſtens die Einſamkeit ſich nicht von dem Gefühle der Langweiligkeit und Einförmigkeit bewahren kann: ſo wird ſogleich von dem göttlichen Weſen fortgeſchritten zu andern bewußten Weſen, der Begriff der Perſönlichkeit, der zuvörderſt nur in Ein Weſen zuſammengedrängt iſt, zu einer Vielheit von Perſonen erweitert.*) Wird die Perſon phyſiſch gefaßt, als wirklicher Menſch, als welcher ſie ein bedürftiges Weſen iſt, ſo tritt ſie erſt am Ende der phyſiſchen Welt, wenn die Bedingungen ihrer Exiſtenz vorhanden, als der Endzweck der Creation auf. Wird dagegen der Menſch abſtract als Perſon

*) Hier iſt auch der Punkt, wo die Creation uns nicht nur die göttliche Macht, ſondern auch die göttliche Liebe repräſentirt. „Wir ſind, weil Gott gut iſt.“ (Auguſtin.) Anfangs, vor der Welt war Gott allein für ſich. „Vor allen Dingen war Gott allein, er ſelbſt ſich die Welt und der Ort und Alles. Allein aber war er, weil Nichts außer ihm war.“ (Tertullian.) Aber kein höheres Glück giebt es, als Andere zu beglücken, Seligkeit liegt im Actus der Mittheilung. Aber mittheilend iſt nur die Freude, die Liebe. Der Menſch ſetzt daher die mittheilende Liebe als Princip des Seins. „Die Ekſtaſe der Güte verſetzt Gott außer ſich.“ (Dionyſius A.) Alles Weſenhafte begründet ſich nur durch ſich ſelbſt. Die göttliche Liebe iſt die ſich ſelbſt begründende, ſich ſelbſt bejahende Lebensfreude. Das höchſte Selbſtgefühl des Lebens, die höchſte Lebensfreude iſt aber die Liebe, die beglückt. Gott, als gütiges Weſen, iſt das perſoniſicirte und vergegenſtändlichte Glück der Exiſtenz.

gedacht, wie es von der religiösen Speculation geschieht, so ist dieser Umweg abgeschnitten: es handelt sich in gerader Linie um die Selbstbegründung, die letzte Selbstbewährung der menschlichen Persönlichkeit. Zwar wird die göttliche Persönlichkeit auf alle mögliche Weise von der menschlichen distinguirt, um ihre Nichtverschiedenheit von dieser zu verschleiern; aber diese Unterschiede sind entweder rein phantastische oder sophistische. Alle wesentlichen Gründe der Creation reduciren sich nur auf die Bestimmungen, die Gründe, welche dem Ich das Bewußtsein der Nothwendigkeit eines andern persönlichen Wesens aufdrängen. Speculirt so viel als ihr wollt: ihr werdet nie eure Persönlichkeit aus Gott herausbringen, wenn ihr sie nicht schon vorher hineingebracht habt, wenn nicht Gott selbst schon euer subjectives oder persönliches Wesen ist.

Zwölftes Kapitel.

Die Bedeutung der Creation im Judenthum.

Die Creationslehre stammt aus dem Judenthum; sie ist selbst die charakteristische Lehre, die Fundamentallehre der jüdischen Religion. Das Princip, das ihr hier zu Grunde liegt, ist aber nicht sowohl das Princip der Subjectivität, als vielmehr des Egoismus. Die Creationslehre in ihrer charakteristischen Bedeutung entspringt nur auf dem Standpunkt, wo der Mensch praktisch die Natur nur seinem Willen und Bedürfniß unterwirft, und daher auch in seiner Vorstellungskraft zu einem bloßen Machwerk, einem Product des Willens herabsetzt. Jetzt ist ihm ihr Dasein erklärt, indem er sie aus sich, in seinem Sinne erklärt und auslegt. Die Frage: woher ist die Natur oder Welt? setzt eigentlich eine Verwunderung darüber voraus, daß sie ist, oder die Frage: warum sie ist? Aber diese Verwunderung, diese Frage entsteht nur da,

wo ſich der Menſch bereits von der Natur abgeſondert und ſie zu einem bloßen Willensobject gemacht hat. Der Verfaſſer des Buchs der Weisheit ſagt mit Recht, daß „die Heiden vor Bewunderung der Schönheit der Welt ſich nicht zum Begriffe des Schöpfers erhoben hätten.“ Wem die Natur ein ſchönes Weſen iſt, dem erſcheint ſie als Zweck ihrer ſelbſt, für den hat ſie den Grund ihres Daſeins in ſich ſelbſt, in dem entſteht nicht die Frage: warum iſt ſie? Der Begriff der Natur und Gottheit unterſcheidet ſich nicht in ſeinem Bewußtſein, ſeiner Anſchauung von der Welt. Die Natur, wie ſie in ſeine Sinne fällt, iſt ihm wohl entſtanden, erzeugt, aber nicht erſchaffen im eigentlichen Sinne, im Sinne der Religion, nicht ein willkührliches Product, nicht gemacht. Und mit dieſem Entſtandenſein drückt er nichts Arges aus; die Entſtehung hat für ihn nichts Unreines, Ungöttliches an ſich; er denkt ſich ſeine Götter ſelbſt als entſtanden. Die zeugende Kraft iſt ihm die erſte Kraft: er ſetzt als Grund der Natur daher eine Kraft der Natur — eine gegenwärtige, in ſeiner ſinnlichen Anſchauung ſich bethätigende Kraft als Grund der Dinge. So denkt der Menſch, wo er ſich äſthetiſch oder theoretiſch — denn die theoretiſche Anſchauung iſt urſprünglich die äſthetiſche, die Aeſthetik die prima philosophia — zur Welt verhält, wo ihm der Begriff der Welt der Begriff des Kosmos, der Herrlichkeit, der Göttlichkeit ſelbſt iſt. Nur da, wo ſolche Anſchauung den Menſchen beſeelte, konnten Gedanken gefaßt und ausgeſprochen werden, wie der des Anaxagoras: der Menſch ſei geboren zur Anſchauung der Welt.*) Der Standpunkt der Theorie iſt der Standpunkt der Harmonie mit der Welt. Die ſubjective Thätigkeit, diejenige, in welcher der Menſch ſich befriedigt, ſich freien Spielraum läßt, iſt hier allein die ſinnliche Einbildungskraft. Er läßt

*) Bei Diogenes L. lib. II. c. III. §. 6 heißt es wörtlich „zur Anſchauung der Sonne, des Mondes und des Himmels.“ Aehnliche Gedanken bei andern Philoſophen. So ſagten auch die Stoiker: „Der Menſch iſt geboren zur Betrachtung und Nachahmung der Welt.“ Cicero (de nat.)

hier, indem er ſich befriedigt, zugleich die Natur in Frieden gewähren und beſtehen, indem er ſeine Luftſchlöſſer, ſeine poetiſchen Kosmogonien nur aus natürlichen Materialien zuſammenſetzt. Wo dagegen der Menſch nur auf den praktiſchen Standpunkt ſich ſtellt und von dieſem aus die Welt betrachtet, den praktiſchen Standpunkt ſelbſt zum theoretiſchen macht, da iſt er entzweit mit der Natur, da macht er die Natur zur unterthänigſten Dienerin ſeines ſelbſtiſchen Intereſſes, ſeines praktiſchen Egoismus. Der theoretiſche Ausdruck dieſer egoiſtiſchen, praktiſchen Anſchauung, welcher die Natur an und für ſich ſelbſt Nichts iſt, lautet: die Natur oder Welt iſt gemacht, geſchaffen, ein Product des Befehls. Gott ſprach: es werde die Welt und es ward die Welt, d. i. Gott befahl: es werde die Welt und ohne Verzug ſtand ſie auf dieſen Befehl hin da.*)

Der Utilismus, der Nutzen iſt das oberſte Princip des Judenthums. Der Glaube an eine beſondere göttliche Vorſehung iſt der charakteriſtiſche Glaube des Judenthums; der Glaube an die Vorſehung der Glaube an Wunder; der Glaube an Wunder aber iſt es, wo die Natur nur als ein Object der Willkühr, des Egoismus, der eben die Natur nur zu willkührlichen Zwecken gebraucht, angeſchaut wird. Das Waſſer theilt ſich entzwei oder ballt ſich zuſammen, wie eine feſte Maſſe, der Staub verwandelt ſich in Läuſe, der Stab in eine Schlange, der Fluß in Blut, der Felſen in eine Quelle, an demſelben Orte iſt es zugleich Licht und Finſterniß, die Sonne ſteht bald ſtille in ihrem Laufe, bald geht ſie zurück. Und alle dieſe Widernatürlichkeiten geſchehen zum Nutzen Iſraels, lediglich auf Befehl Jehovah's, der ſich um

*) „Die Hebräer ſagen, daß die Gottheit Alles durch das Wort bewirke, daß Alles durch ihren Befehl gleichſam erſchaffen ſei, um damit anzuzeigen, wie leicht ſie ihren Willen ins Werk ſetze, und wie groß ihre Allmacht ſei. Pſalm 33, 6: Der Himmel iſt durch das Wort des Herrn gemacht. Pſalm 148, 5: Er gebietet, ſo wird es geſchaffen." J. Clericus. (Comment. in Mosem. Genes. I. 3.)

nichts als Iſrael kümmert, nichts iſt als die perſonificirte Selbſtſucht des iſraelitiſchen Volks, mit Ausſchluß aller andern Völker, die abſolute Intoleranz — das Geheimniß des Monotheismus.

Die Griechen betrachteten die Natur mit den theoretiſchen Sinnen; ſie vernahmen himmliſche Muſik in dem harmoniſchen Laufe der Geſtirne; ſie ſahen aus dem Schaume des allgebärenden Oceans die Natur in der Geſtalt der Venus Anadyomene emporſteigen. Die Iſraeliten dagegen öffneten der Natur nur die gaſtriſchen Sinne; nur im Gaumen fanden ſie Geſchmack an der Natur; nur im Genuſſe des Manna wurden ſie ihres Gottes inne. Der Grieche trieb Humaniora, die freien Künſte, die Philoſophie; der Iſraelite erhob ſich nicht über das Brotſtudium der Theologie. „Zwiſchen Abend ſollt ihr Fleiſch zu eſſen haben und am Morgen Brots ſatt werden und inne werden, daß ich der Herr euer Gott bin.“*) „Und Jacob that ein Gelübde und ſprach: So Gott wird mit mir ſein und mich behüten auf dem Wege, den ich reiſe, und Brot zu eſſen geben und Kleider anzuziehen und mich mit Frieden wieder heim zu meinem Vater bringen, ſo ſoll der Herr mein Gott ſein.“ **) Eſſen iſt der feierlichſte Act oder doch die Initiation der jüdiſchen Religion. Im Eſſen feiert und erneuert der Iſraelite den Creationsact; im Eſſen erklärt der Menſch die Natur für ein an ſich nichtiges Ding. Als die ſiebenzig Aelteſten mit Moſe den Berg hinanſtiegen, da „ſahen ſie Gott und da ſie Gott geſchauet hatten, tranken und aßen ſie.“ ***) Der Anblick des höchſten Weſens beförderte alſo bei ihnen nur den Appetit zum Eſſen.

Die Juden haben ſich in ihrer Eigenthümlichkeit bis auf den heutigen Tag erhalten. Ihr Princip, ihr Gott iſt das praktiſchſte

*) Moſe II. c. 16, 12.

**) Moſe I. c. 28, 20.

***) Moſe II. 24, 10, 11. Tantum abest, ut mortui sint, ut contra convivium hilares celebrarint. (Clericus.)

Princip von der Welt — der Egoismus und zwar der Egoismus in der Form der Religion. Der Egoismus ist der Gott, der seine Diener nicht zu Schanden werden läßt. Der Egoismus ist wesentlich monotheistisch, denn er hat nur Eines, nur Sich zum Zweck. Der Egoismus sammelt, concentrirt den Menschen auf sich; er giebt ihm ein festes, dichtes Lebensprincip; aber er macht ihn theoretisch bornirt, weil gleichgültig gegen Alles, was nicht unmittelbar auf das Wohl des Selbst sich bezieht. Die Wissenschaft entsteht daher, wie die Kunst, nur aus dem Polytheismus, denn der Polytheismus ist der offne, neidlose Sinn für alles Schöne und Gute ohne Unterschied, der Sinn für die Welt, für das Universum. Die Griechen sahen sich in der weiten Welt um, um ihren Gesichtskreis zu erweitern; die Juden beten noch heute mit gen Jerusalem gekehrtem Gesichte. Kurz, der monotheistische Egoismus raubte den Israeliten den freien theoretischen Trieb und Sinn. Salomo allerdings übertraf „alle Kinder gegen Morgen" an Verstand und Weisheit und redete (handelte, agebat) sogar „von Bäumen, von der Ceder zu Libanon bis zu dem Ysop, der an der Wand wächst", auch von „Vieh, Vögeln, von Gewürme und von Fischen". *) Aber Salomo diente auch dem Jehovah nicht mit ganzem Herzen; Salomo huldigte fremden Göttern und Weibern; Salomo hatte also polytheistischen Sinn und Geschmack. Der polytheistische Sinn, wiederhole ich, ist die Grundlage der Wissenschaft und Kunst.

Eins nun mit dieser Bedeutung, welche die Natur überhaupt für den Hebräer hatte, ist auch die Bedeutung ihres Ursprungs. In der Art, wie ich mir die Entstehung eines Dings erkläre, spreche ich nur unverhohlen meine Meinung, meine Gesinnung von demselben aus. Denke ich verächtlich davon, so denke ich mir auch einen verächtlichen Ursprung. Das Ungeziefer, die Insecten leiteten sonst die Menschen

*) I. Könige 4, 30—34.

vom Aas und sonstigem Unrath ab. Nicht weil sie das Ungeziefer von einem so unappetitlichen Ursprung ableiteten, dachten sie so verächtlich davon, sondern weil sie so dachten, weil ihnen ihr Wesen so verächtlich erschien, dachten sie sich einen diesem Wesen entsprechenden, einen verächtlichen Ursprung. Den Juden war die Natur ein bloßes Mittel zum Zwecke des Egoismus, ein bloßes Willensobject. Das Ideal, der Abgott des egoistischen Willens ist aber der Wille, welcher unbeschränkt gebietet, welcher, um seinen Zweck zu erreichen, seinen Gegenstand zu verwirklichen, keiner Mittel bedarf, welcher, was er nur immer will, unmittelbar durch sich selbst, d. h. den bloßen Willen ins Dasein ruft. Den Egoisten schmerzt es, daß die Befriedigung seiner Wünsche und Bedürfnisse eine vermittelte ist, daß für ihn eine Kluft vorhanden ist zwischen dem Gegenstand und dem Wunsche, zwischen dem Zwecke in der Wirklichkeit und dem Zwecke in der Vorstellung. Er setzt daher, um diesen Schmerz zu heilen, um sich frei zu machen von den Schranken der Wirklichkeit, als das wahre, als sein höchstes Wesen das Wesen, welches durch das bloße: Ich will den Gegenstand hervorbringt. Deßwegen war dem Hebräer die Natur, die Welt das Product eines dictatorischen Wortes, eines kategorischen Imperativs, eines zauberischen Machtspruchs.

Was für mich keine theoretische Bedeutung hat, was mir kein Wesen in der Theorie oder Vernunft ist, dafür habe ich auch keinen theoretischen, keinen wesentlichen Grund. Durch den Willen bekräftige, verwirkliche ich nur seine theoretische Nichtigkeit. Was wir verachten, das würdigen wir keines Blickes. Was man ansieht, achtet man; Anschauung ist Anerkennung. Was man anschaut, das fesselt durch geheime Anziehungskräfte, das überwältigt durch den Zauber, den es auf das Auge ausübt, den frevelnden Uebermuth des Willens, der Alles nur sich unterwerfen will. Was einen Eindruck auf den theoretischen Sinn, auf die Vernunft macht, das entzieht sich der Herrschaft des egoistischen Willens; es reagirt, leistet Wider-

ſtand. Was der vertilgungsſüchtige Egoismus dem Tode weiht, das giebt die liebevolle Theorie dem Leben wieder.

Die ſo ſehr verkannte Ewigkeit der Materie oder Welt bei den heidniſchen Philoſophen hat alſo keinen andern Sinn, als daß ihnen die Natur eine theoretiſche Wahrheit war.*) Die Heiden waren Götzendiener, d. h. ſie ſchauten die Natur an; ſie thaten nichts Andres, als was die tiefchriſtlichen Völker heute thun, wenn ſie die Natur zum Gegenſtande ihrer Bewunderung, ihrer unermüdlichen Forſchung machen. „Aber die Heiden beteten ja die Naturgegenſtände an.“ Allerdings; allein die Anbetung iſt nur die kindliche, die religiöſe Form der Anſchauung. Anſchauung und Anbetung unterſcheiden ſich nicht weſentlich. Was ich anſchaue, vor dem demüthige ich mich, dem weihe ich das Herrlichſte, was ich habe, mein Herz, meine Intelligenz zum Opfer. Auch der Naturforſcher fällt vor der Natur auf die Knie nieder, wenn er eine Flechte, ein Inſect, einen Stein ſelbſt mit Lebensgefahr aus der Tiefe der Erde hervorgräbt, um ihn im Lichte der Anſchauung zu verherrlichen und im Andenken der wiſſenſchaftlichen Menſchheit zu verewigen. Naturſtudium iſt Naturdienſt, Götzendienſt im Sinne des iſraelitiſchen und chriſtlichen Gottes, und Götzendienſt nichts als die erſte Naturanſchauung des Menſchen; denn die Religion iſt nichts Andres als die erſte, darum kindliche, volksthümliche, aber befangene, unfreie Natur- und Selbſtanſchauung des Menſchen. Die Hebräer dagegen erhoben ſich über den Götzendienſt zum Gottesdienſte, über die Creatur zur Anſchauung des Creators, d. h. ſie erhoben ſich über die theoretiſche Anſchauung der Natur, welche den Götzendiener bezauberte, zur rein praktiſchen Anſchauung, welche die Natur nur den Zwecken des Egoismus unterwirft. „Daß Du auch

*) Uebrigens dachten ſie bekanntlich verſchieden hierüber. (S. z. B. Ariſtoteles de coelo l. I. c. 10.) Aber ihre Differenz iſt eine untergeordnete, da das ſchaffende Weſen bei ihnen mehr oder weniger ſelbſt ein kosmiſches Weſen iſt.

nicht Deine Augen aufhebeſt gen Himmel und ſeheſt die Sonne und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels und fallеſt ab und beteſt ſie an und dieneſt ihnen, welche der Herr, dein Gott verordnet hat (d. i. geſchenkt, largitus est) allen Völkern unter dem ganzen Himmel.“*) Nur in der unergründlichen Tiefe und Gewalt des hebräiſchen Egoismus hat alſo die Schöpfung aus Nichts, d. h. die Schöpfung, als ein bloßer befehlshaberiſcher Act, ihren Urſprung.

Aus dieſem Grunde iſt auch die Schöpfung aus Nichts kein Gegenſtand der Philoſophie — wenigſtens in keiner andern Weiſe, als in welcher ſie hier es iſt — denn ſie ſchneidet mit der Wurzel alle wahre Speculation ab, bietet dem Denken, der Theorie keinen Anhaltspunkt dar; ſie iſt eine für die Theorie bodenloſe, aus der Luft gegriffene Lehre, die nur den Utilismus, den Egoismus bewahrheiten ſoll, nichts enthält, nichts Andres ausdrückt, als den Befehl, die Natur nicht zu einem Gegenſtande des Denkens, der Anſchauung, ſondern der Benützung und Genießung zu machen. Aber freilich je leerer ſie für die natürliche Philoſophie, um ſo tiefer iſt ihre „ſpeculative“ Bedeutung; denn eben weil ſie keinen theoretiſchen Anhaltspunkt hat, läßt ſie der Speculation einen unendlichen Spielraum zu willkührlicher bodenloſer Deutelei und Grübelei.

Es iſt in der Geſchichte der Dogmen und Speculationen, wie in der Geſchichte der Staaten. Uralte Gebräuche, Rechte und Inſtitute ſchleppen ſich mit fort, nachdem ſie längſt ihren Sinn verloren. Was einmal geweſen, das will ſich nicht das Recht nehmen laſſen, für immer zu ſein; was einmal gut war, das will nun auch für alle Zeiten gut ſein. Hinterdrein kommen dann die Deutler, die Speculanten und ſprechen von dem tiefen Sinne, weil ſie den wahren Sinn nicht mehr

*) „Obgleich die Himmelskörper nicht Werke der Menſchen ſind, ſo ſind ſie doch der Menſchen wegen erſchaffen. Keiner bete alſo die Sonne an, ſondern erhebe ſich zu dem Schöpfer der Sonne.“ Clemens Alex. (Coh. ad gentes.)

kennen.*) So betrachtet auch die religiöſe Speculation die Dogmen, losgeriſſen aus dem Zuſammenhang, in welchem ſie allein Sinn haben; ſie reducirt ſie nicht kritiſch auf ihren wahren innern Urſprung; ſie macht vielmehr das Abgeleitete zum Urſprünglichen und umgekehrt das Urſprüngliche zum Abgeleiteten. Gott iſt ihr das Erſte; der Menſch das Zweite. So kehrt ſie die natürliche Ordnung der Dinge um! Das Erſte iſt gerade der Menſch, das Zweite das ſich gegenſtändliche Weſen des Menſchen: Gott. Nur in der ſpätern Zeit, wo die Religion bereits Fleiſch und Blut geworden, kann man ſagen: wie der Gott, ſo der Menſch, obwohl auch dieſer Satz immer nur eine Tautologie ausdrückt. Aber im Urſprung iſt es anders und nur im Urſprung kann man Etwas in ſeinem wahren Weſen erkennen. Erſt ſchafft der Menſch ohne Wiſſen und Willen Gott nach ſeinem Bilde und dann erſt ſchafft wieder dieſer Gott mit Wiſſen und Willen den Menſchen nach ſeinem Bilde. Dieß beſtätigt vor Allem der Entwicklungsgang der iſraelitiſchen Religion. Daher der Satz der theologiſchen Halbheit, daß die Offenbarung Gottes gleichen Schritt mit der Entwicklung des Menſchengeſchlechts hält. Natürlich; denn die Offenbarung Gottes iſt nichts Andres als die Offenbarung, die Selbſtentfaltung des menſchlichen Weſens. Nicht aus dem Creator ging der ſupranaturaliſtiſche Egoismus der Juden hervor, ſondern umgekehrt jener aus dieſem: in der Creation rechtfertigte nur gleichſam vor dem Forum ſeiner Vernunft der Iſraelite ſeinen Egoismus.

Allerdings konnte ſich auch der Iſraelite als Menſch, wie leicht begreiflich, ſelbſt ſchon aus praktiſchen Gründen, nicht der theoretiſchen

*) Aber natürlich nur bei der abſoluten Religion, denn bei den andern Religionen heben ſie die uns fremden, ihrem urſprünglichen Sinn und Zweck nach unbekannten Vorſtellungen und Gebräuche als ſinnlos und lächerlich hervor. Und doch iſt in der That die Verehrung des Kuhurins, den der Parſe und Indier trinkt, um Vergebung der Sünden zu erhalten, nicht lächerlicher, als die Verehrung des Haarkamms oder eines Fetzens vom Rocke der Mutter Gottes.

Anſchauung und Bewunderung der Natur entziehen. Aber er feiert nur die Macht und Größe Jehovah's, indem er die Macht und Größe der Natur feiert. Und dieſe Macht Jehovah's hat ſich am herrlichſten gezeigt in den Wunderwerken, die ſie zum Beſten Iſraels gethan. Es bezieht ſich alſo der Iſraelite in der Feier dieſer Macht immer zuletzt auf ſich ſelbſt; er feiert die Größe der Natur nur aus demſelben Intereſſe, aus welchem der Sieger die Stärke ſeines Gegners vergrößert, um dadurch ſein Selbſtgefühl zu ſteigern, ſeinen Ruhm zu verherrlichen. Groß und gewaltig iſt die Natur, die Jehovah gemacht, aber noch gewaltiger, noch größer iſt Iſraels Selbſtgefühl. Um ſeinetwillen ſteht die Sonne ſtille; um ſeinetwillen erbebt nach Philo bei der Verkündigung des Geſetzes die Erde; kurz, um ſeinetwillen verändert die ganze Natur ihr Weſen. „Die ganze Creatur, ſo ihre eigene Art hatte, veränderte ſich wieder nach Deinem Gebote, dem ſie dient, auf daß Deine Kinder unverſehrt bewahrt würden.“*) Gott gab Moſe nach Philo Macht über die ganze Natur; jedes der Elemente gehorchte ihm als dem Herrn der Natur. Iſraels Bedürfniß iſt das allmächtige Weltgeſetz, Iſraels Nothdurft das Schickſal der Welt. Jehovah iſt das Bewußtſein Iſraels von der Heiligkeit und Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz — eine Nothwendigkeit, vor welcher das Sein der Natur, das Sein anderer Völker in Nichts verſchwindet — Jehovah die Salus populi, das Heil Iſraels, dem Alles was im Wege ſteht aufgeopfert werden muß, Jehovah das ausſchließliche, monarchiſche Selbſtgefühl, das vernichtende Zornfeuer in dem racheglühenden Auge des vertilgungsſüchtigen Iſraels, kurz, Jehovah das Ich Iſraels, das ſich als der Endzweck und Herr der Natur Gegenſtand iſt. So feiert alſo der Iſraelite in der Macht der Natur die Macht Jehovah's und in der Macht Jehovah's die Macht des eignen Selbſtbewußtſeins. „Gelobt ſei Gott! Iſt Hülfsgott uns, ein Gott zu unſerm Heil.“ „Jehovah Gott

*) Weisheit 19, 6.

iſt meine Kraft.“ „Gott ſelbſt des Helden (Joſua) Wort gehorchte, denn Er, Jehovah ſelbſt ſtritt mit vor Iſrael.“ „Jehovah iſt Kriegsgott.“ *)

Wenn ſich gleich im Verlaufe der Zeit der Begriff Jehovah's in einzelnen Köpfen erweiterte und ſeine Liebe, wie von dem Verfaſſer des Buchs Jona, auf die Menſchen überhaupt ausgedehnt wurde, ſo gehört dieß doch nicht zum weſentlichen Charakter der iſraelitiſchen Religion. Der Gott der Väter, an den ſich die theuerſten Erinnerungen knüpfen, der alte hiſtoriſche Gott bleibt doch immer die Grundlage einer Religion. **)

Dreizehntes Kapitel.

Die Allmacht des Gemüths oder das Geheimniß des Gebets.

Iſrael iſt die hiſtoriſche Definition der eigenthümlichen Natur des religiöſen Bewußtſeins, nur daß dieſes hier noch mit der Schranke eines beſondern, des Nationalintereſſes behaftet war. Wir dürfen daher dieſe Schranke nur fallen laſſen, ſo haben wir die chriſtliche Religion. Das Judenthum iſt das weltliche Chriſtenthum, das Chriſtenthum das geiſtliche Judenthum. Die chriſtliche Religion iſt die vom Nationalegoismus gereinigte jüdiſche Religion, allerdings zugleich eine neue, andere Religion; denn jede Reformation, jede Reinigung bringt, na-

*) Nach Herder.

**) Die Bemerkung ſtehe noch hier, daß allerdings die Bewunderung der Macht und Herrlichkeit Gottes überhaupt, ſo auch Jehovah's in der Natur zwar nicht im Bewußtſein des Iſraeliten, aber doch in Wahrheit nur die Bewunderung der Macht und Herrlichkeit der Natur iſt. (S. hierüber P. Bayle, Ein Beitrag ꝛc.) Aber dieß förmlich zu beweiſen, liegt außer unſerm Plan, da wir uns hier nur auf das Chriſtenthum, d. h. die Verehrung Gottes im Menſchen beſchränken. Gleichwohl iſt jedoch das Princip dieſes Beweiſes auch in dieſer Schrift ausgeſprochen.

mentlich in religiöſen Dingen, wo ſelbſt das Unbedeutende Bedeutung hat, eine weſentliche Veränderung hervor. Dem Juden war der Iſraelite der Mittler, das Band zwiſchen Gott und Menſch; er bezog ſich in ſeiner Beziehung auf Jehovah auf ſich als Iſraeliten; Jehovah war ſelbſt nichts Andres als die Einheit, das ſich als abſolutes Weſen gegenſtändliche Selbſtbewußtſein Iſraels, das Nationalgewiſſen, das allgemeine Geſetz, der Centralpunkt der Politik.*) Laſſen wir die Schranke des Nationalbewußtſeins fallen, ſo bekommen wir ſtatt des Iſraeliten — den Menſchen. Wie der Iſraelite in Jehovah ſein Nationalweſen vergegenſtändlichte, ſo vergegenſtändlichte ſich der Chriſt in Gott ſein von der Schranke der Nationalität befreites menſchliches und zwar ſubjectiv menſchliches Weſen.**) Wie Iſrael das Bedürfniß, die Noth ſeiner Exiſtenz zum Geſetz der Welt machte, wie es in dieſem Bedürfniß ſelbſt ſeine politiſche Rachſucht vergötterte; ſo machte der Chriſt die Bedürfniſſe des menſchlichen Gemüths zu den allgebietenden Mächten und Geſetzen der Welt. Die Wunder des Chriſtenthums, die eben ſo weſentlich zur Charakteriſtik deſſelben gehören, als die Wunder des A. T. zur Charakteriſtik des Judenthums, haben nicht das Wohl einer Nation zu ihrem Gegenſtande, ſondern das Wohl des Menſchen — allerdings nur des chriſtgläubigen, denn das Chriſtenthum anerkannte den Menſchen nur unter der Bedingung, der Beſchränkung der Chriſtlichkeit, im Widerſpruch mit dem wahrhaft, dem univerſell menſchlichen Herzen, aber dieſe verhängnißvolle Beſchränkung kommt erſt ſpäter zur Sprache. Das Chriſtenthum hat den Egoismus des Judenthums zur Subjectivität vergeiſtigt — obwohl ſich auch innerhalb des Chri-

*) „Der größte Theil der hebräiſchen Poeſie, den man oft nur für geiſtlich hält, iſt politiſch.“ Herder.

**) Das ſubjectiv menſchliche, weil das menſchliche Weſen, wie es das Weſen des Chriſtenthums, ein ſupranaturaliſtiſches, die Natur, den Leib, die Sinnlichkeit, durch welche uns allein eine gegenſtändliche Welt gegeben iſt, von ſich ausſchließendes Weſen iſt.

ſtenthums dieſe Subjectivität wieder als purer Egoismus ausgeſprochen — das Verlangen nach irdiſcher Glückſeligkeit, das Ziel der iſraelitiſchen Religion, in die Sehnſucht himmliſcher Seligkeit, das Ziel des Chriſtenthums, verwandelt.

Der höchſte Begriff, der Gott eines politiſchen Gemeinweſens, eines Volks, deſſen Politik aber in der Form der Religion ſich ausſpricht, iſt das Geſetz, das Bewußtſein des Geſetzes als einer abſoluten, göttlichen Macht; der höchſte Begriff, der Gott des unweltlichen, unpolitiſchen menſchlichen Gemüths iſt die Liebe — die Liebe, die dem Geliebten alle Schätze und Herrlichkeiten im Himmel und auf Erden zum Opfer bringt, die Liebe, deren Geſetz der Wunſch des Geliebten und deren Macht die unbeſchränkte Macht der Phantaſie, der intellectuellen Wunderthätigkeit iſt.

Gott iſt die Liebe, die unſre Wünſche, unſre Gemüthsbedürfniſſe befriedigt — Er iſt ſelbſt der verwirklichte Wunſch des Herzens, der zur Gewißheit ſeiner Erfüllung, ſeiner Gültigkeit, zur zweifelloſen Gewißheit, vor der kein Widerſpruch des Verſtandes, kein Einwand der Erfahrung, der Außenwelt beſteht, geſteigerte Wunſch. Gewißheit iſt für den Menſchen die höchſte Macht; was ihm gewiß, das iſt ihm das Seiende, das Göttliche. Gott iſt die Liebe — dieſer Ausſpruch, der höchſte des Chriſtenthums — iſt nur der Ausdruck von der Selbſtgewißheit des menſchlichen Gemüthes, von der Gewißheit ſeiner als der allein berechtigten, d. i. göttlichen Macht — der Ausdruck von der Gewißheit, daß des Menſchen innere Herzenswünſche unbedingte Gültigkeit und Wahrheit haben, daß es keine Schranke, keinen Gegenſatz des menſchlichen Gemüths giebt, daß die ganze Welt mit aller ihrer Herrlichkeit und Pracht Nichts iſt gegen das menſchliche Gemüth.*) Gott iſt die Liebe — d. h. das Gemüth

*) Es giebt Nichts, was nicht der gute und rechtſchaffene Menſch von der göttlichen Güte erwarten könnte; alle Güter, deren nur das menſchliche Weſen fähig

iſt der Gott des Menſchen, ja Gott ſchlechtweg, das abſolute Weſen. Gott iſt das ſich gegenſtändliche Weſen des Gemüths, das ſchrankenfreie, reine Gemüth — Gott iſt der in das Tempus finitum, in das gewiſſe ſelige Iſt verwandelte Optativ des menſchlichen Herzens, die rückſichtsloſe Allmacht des Gefühls, das ſich ſelbſt erhörende Gebet, das ſich ſelbſt vernehmende Gemüth, das Echo unſerer Schmerzenslaute. Aeußern muß ſich der Schmerz; unwillkührlich greift der Künſtler nach der Laute, um in ihren Tönen ſeinen eignen Schmerz auszuhauchen. Er befriedigt ſeinen Schmerz, indem er ihn vernimmt, indem er ihn vergegenſtändlicht; er erleichtert die Laſt, die auf ſeinem Herzen ruht, indem er ſie der Luft mittheilt, ſeinen Schmerz zu einem allgemeinen Weſen macht. Aber die Natur erhört nicht die Klagen des Menſchen — ſie iſt gefühllos gegen ſeine Leiden. Der Menſch wendet ſich daher weg von der Natur, weg von den ſichtbaren Gegenſtänden überhaupt — er kehrt ſich nach Innen, um hier, verborgen und geborgen vor den gefühlloſen Mächten, Gehör für ſeine Leiden zu finden. Hier ſpricht er ſeine drückenden Geheimniſſe aus, hier macht er ſeinem gepreßten Herzen Luft. Dieſe freie Luft des Herzens, dieſes ausgeſprochne Geheimniß, dieſer entäußerte Seelenſchmerz iſt Gott. Gott iſt eine Thräne der Liebe, in tiefſter Verborgenheit vergoſſen über das menſchliche Elend. „Gott iſt ein unausſprechlicher Seufzer, im Grund der Seelen gelegen" — dieſer Ausſpruch*) iſt der merkwürdigſte, tiefſte, wahrſte Ausſpruch der chriſtlichen Myſtik.

---

iſt, Dinge, die kein Auge ſah und kein Ohr vernahm und kein menſchlicher Verſtand begriff, kann der ſich verſprechen, der einen Gott glaubt; denn nothwendig haben Die unendliche Hoffnungen, welche glauben, daß ein Weſen von unendlicher Güte und Macht die Angelegenheiten der Menſchen beſorgt und daß unſre Seelen unſterblich ſind. Und ſchlechterdings Nichts kann dieſe Hoffnungen zu nichte oder auch nur wankend machen, wenn man nur nicht dem Laſter huldigt und ein gottloſes Leben führt." Cudworth. (Syst. Intellect. cap. 5. Sect. 5. §. 27.)

*) Sebaſtian Frank von Wörd in Zinkgrefs Apophthegmata deutſcher Nation.

Das tiefſte Weſen der Religion offenbart der einfachſte Act der Religion — das Gebet — ein Act, der unendlich mehr oder wenigſtens eben ſo viel ſagt, als das Dogma der Incarnation, obgleich die religiöſe Speculation daſſelbe als das größte Myſterium anſtiert. Aber freilich nicht das Gebet vor und nach der Mahlzeit, das Maſtgebet des Egoismus, ſondern das ſchmerzensreiche Gebet, das Gebet der troſtloſen Liebe, das Gebet, welches die den Menſchen zu Boden ſchmetternde Macht ſeines Herzens ausdrückt.

Im Gebet redet der Menſch Gott mit Du an; er erklärt alſo laut und vernehmlich Gott für ſein anderes Ich; er beichtet Gott, als dem ihm nächſten, innigſten Weſen ſeine geheimſten Gedanken, ſeine innigſten Wünſche, die er außerdem ſich ſcheut, laut werden zu laſſen. Aber er äußert dieſe Wünſche, in der Zuverſicht, in der Gewißheit, daß ſie erfüllt werden. Wie könnte er ſich an ein Weſen wenden, das kein Ohr für ſeine Klagen hätte? Was iſt alſo das Gebet, als der mit der Zuverſicht in ſeine Erfüllung geäußerte Wunſch des Herzens?*) was anders das Weſen, das dieſe Wünſche erfüllt, als das ſich ſelbſt Gehör gebende, ſich ſelbſt genehmigende, ſich ohne Ein- und Widerrede bejahende menſchliche Gemüth? Der Menſch, der ſich nicht die Vorſtellung der Welt aus dem Kopf ſchlägt, die Vorſtellung, daß Alles hier nur vermittelt iſt, jede Wirkung ihre natürliche Urſache hat, jeder Wunſch nur erreicht wird, wenn er zum Zweck gemacht und

*) Es wäre ein ſchwachſinniger Einwand, zu ſagen, Gott erfülle nur die Wünſche, die Bitten, welche in ſeinem Namen oder im Intereſſe der Kirche Chriſti geſchehen, kurz nur die Wünſche, welche mit ſeinem Willen übereinſtimmen; denn der Wille Gottes iſt eben der Wille des Menſchen, oder vielmehr Gott hat die Macht, der Menſch den Willen: Gott macht den Menſchen ſelig, aber der Menſch will ſelig ſein. Ein einzelner, dieſer oder jener Wunſch kann allerdings nicht erhört werden; aber darauf kommt es nicht an, wenn nur die Gattung, die weſentliche Tendenz genehmigt iſt. Der Fromme, dem eine Bitte fehlſchlägt, tröſtet ſich daher damit, daß die Erfüllung derſelben ihm nicht heilſam geweſen wäre. S. z. B. Oratio de precatione, in Declamat. Melanchthonis. T. III.

die entſprechenden Mittel ergriffen werden, ein ſolcher Menſch betet nicht; er arbeitet nur; er verwandelt die erreichbaren Wünſche in Zwecke weltlicher Thätigkeit, die übrigen Wünſche, die er als ſubjective erkennt, unterdrückt er oder betrachtet ſie eben nur als ſubjective, fromme Wünſche. Kurz, er beſchränkt, bedingt ſein Weſen durch die Welt, als deren Mitglied er ſich denkt, ſeine Wünſche durch die Vorſtellung der Nothwendigkeit. Im Gebete dagegen ſchließt der Menſch die Welt und mit ihr alle Gedanken der Vermittlung, der Abhängigkeit, der traurigen Nothwendigkeit von ſich aus; er macht ſeine Wünſche, ſeine Herzensangelegenheiten zu Gegenſtänden des unabhängigen, allvermögenden, des abſoluten Weſens, d. h. er bejaht ſie unbeſchränkt. Gott iſt das Jawort des menſchlichen Gemüths — das Gebet die unbedingte Zuverſicht des menſchlichen Gemüthes zur abſoluten Identität des Subjectiven und Objectiven, die Gewißheit, daß die Macht des Herzens größer, als die Macht der Natur, daß das Herzensbedürfniß die allgebietende Nothwendigkeit, das Schickſal der Welt iſt. Das Gebet verändert den Naturlauf — es beſtimmt Gott zur Hervorbringung einer Wirkung, die mit den Geſetzen der Natur im Widerſpruch ſteht. Das Gebet iſt das Verhalten des menſchlichen Herzens zu ſich ſelbſt, zu ſeinem eigenen Weſen — im Gebete vergißt der Menſch, daß eine Schranke ſeiner Wünſche exiſtirt, und iſt ſelig in dieſem Vergeſſen.

Das Gebet iſt die Selbſttheilung des Menſchen in zwei Weſen — ein Geſpräch des Menſchen mit ſich ſelbſt, mit ſeinem Herzen. Es gehört mit zur Wirkung des Gebets, daß es laut, deutlich, nachdrucksvoll ausgeſprochen wird. Unwillkührlich quillt das Gebet über die Lippen heraus — der Druck des Herzens zerſprengt das Schloß des Mundes. Aber das laute Gebet iſt nur das ſein Weſen offenbarende Gebet: das Gebet iſt weſentlich, wenn auch nicht äußerlich ausgeſprochene, Rede — das lateiniſche Wort oratio bedeutet beides — im Gebete ſpricht ſich der Menſch unverhohlen aus über das, was ihn drückt,

was ihm überhaupt nahe geht; er vergegenſtändlicht ſein Herz.— daher die moraliſche Kraft des Gebets. Sammlung, ſagt man, iſt die Bedingung des Gebets. Aber ſie iſt mehr als Bedingung: das Gebet iſt ſelbſt Sammlung — Beſeitigung aller zerſtreuenden Vorſtellungen, aller ſtörenden Einflüſſe von Außen, Einkehr in ſich ſelbſt, um ſich nur zu ſeinem eignen Weſen zu verhalten. Nur ein zuverſichtliches, aufrichtiges, herzliches, inniges Gebet, ſagt man, hilft, aber dieſe Hülfe liegt im Gebete ſelbſt. Wie überall in der Religion das Subjective, Menſchliche, Untergeordnete in Wahrheit das Erſte, die prima causa, die Sache ſelbſt iſt — ſo ſind auch hier dieſe ſubjectiven Eigenſchaften das objective Weſen des Gebets ſelbſt. *)

Die oberflächlichſte Anſicht vom Gebet iſt, wenn man in ihm nur einen Ausdruck des Abhängigkeitsgefühles ſieht. Allerdings drückt es ein ſolches aus, aber die Abhängigkeit des Menſchen von ſeinem Herzen, von ſeinen Gefühlen. Wer ſich nur abhängig fühlt, der öffnet ſeinen Mund nicht zum Gebete; das Abhängigkeitsgefühl nimmt ihm die Luſt, den Muth dazu; denn Abhängigkeitsgefühl iſt Nothwendigkeitsgefühl. Das Gebet wurzelt vielmehr in dem unbedingten, um alle Nothwendigkeit unbekümmerten Vertrauen des Herzens, daß ſeine Angelegenheiten Gegenſtand des abſoluten Weſens ſind, daß das allmächtige unbeſchränkte Weſen der Vater der Menſchen, ein theilnehmendes, gefühlvolles, liebendes Weſen iſt, daß alſo die dem Menſchen theuerſten, heiligſten Empfindungen und Wünſche göttliche Wahrheiten ſind. Das Kind fühlt ſich aber nicht abhängig von dem

*) Aus ſubjectiven Gründen vermag auch mehr das gemeinſchaftliche als einzelne Gebet. Gemeinſamkeit erhöht die Gemüthskraft, ſteigert das Selbſtgefühl. Was man allein nicht vermag, vermag man mit Andern. Alleingefühl iſt Beſchränktheitsgefühl; Gemeingefühl Freiheitsgefühl. Darum drängen ſich die Menſchen, von Naturgewalten bedroht, zuſammen. „Es iſt unmöglich, wie Ambroſius ſagt, daß die Gebete Vieler nichts erlangen. ... Der Einzelheit wird abgeſchlagen, was der Liebe gewährt wird.“ P. Paul. Mezger. (Sacra Hist. de gentis hebr. ortu. Aug. V. 1700. p. 668—69.)

Vater als Vater; es hat vielmehr im Vater das Gefühl ſeiner Stärke, das Bewußtſein ſeines Werths, die Bürgſchaft ſeines Daſeins, die Gewißheit der Erfüllung ſeiner Wünſche; auf dem Vater ruht die Laſt der Sorge; das Kind dagegen lebt ſorglos und glücklich im Vertrauen auf den Vater, ſeinen lebendigen Schutzgeiſt, der nichts will, als des Kindes Wohl und Glück. Der Vater macht das Kind zum Zweck, ſich ſelbſt zum Mittel ſeiner Exiſtenz. Das Kind, welches ſeinen Vater um Etwas bittet, wendet ſich nicht an ihn als ein von ihm unterſchiedenes, ſelbſtſtändiges Weſen, als Herrn, als Perſon überhaupt, ſondern an ihn, wie und wiefern er abhängig, beſtimmt iſt von ſeinen Vatergefühlen, von der Liebe zu ſeinem Kinde. Die Bitte iſt nur ein Ausdruck von der Gewalt, die das Kind über den Vater ausübt — wenn man anders den Ausdruck Gewalt hier anwenden darf, da die Gewalt des Kindes nichts iſt, als die Gewalt des Vaterherzens ſelbſt. Die Sprache hat für Bitten und Befehlen dieſelbe Form — den Imperativ. Die Bitte iſt der Imperativ der Liebe. Und dieſer Imperativ hat unendlich mehr Macht, als der despotiſche. Die Liebe befiehlt nicht; die Liebe braucht ihre Wünſche nur leiſe anzudeuten, um ſchon der Erfüllung derſelben gewiß zu ſein; der Despot muß ſchon in den Ton eine Gewalt hineinlegen, um andere, gegen ihn an ſich gleichgültige Weſen zu Vollſtreckern ſeiner Wünſche zu machen. Der Imperativ der Liebe wirkt mit elektro-magnetiſcher Kraft, der despotiſche mit der mechaniſchen Kraft eines hölzernen Telegraphen. Der innigſte Ausdruck Gottes im Gebet iſt das Wort: Vater — der innigſte, weil ſich hier der Menſch zu dem abſoluten Weſen als dem ſeinigen verhält, das Wort Vater eben ſelbſt der Ausdruck der innigſten Einheit iſt, der Ausdruck, in dem unmittelbar die Gewähr meiner Wünſche, die Bürgſchaft meines Heils liegt. Die Allmacht, an die ſich der Menſch im Gebete wendet, iſt nichts als die Allmacht der Güte, die zum Heile des Menſchen auch das Unmögliche möglich macht — in Wahrheit nichts Andres als die Allmacht des Herzens, des

Gefühls, welches alle Verſtandesſchranken durchbricht, alle Grenzen der Natur überflügelt, welches will, daß nichts Andres ſei, als Gefühl, nichts ſei, was dem Herzen widerſpricht. Der Glaube an die Allmacht iſt der Glaube an die Nichtigkeit der Außenwelt, der Objectivität — der Glaube an die abſolute Wahrheit und Gültigkeit des Gemüths. Das Weſen der Allmacht drückt nichts aus, als das Weſen des Gemüths. Die Allmacht iſt die Macht, vor der kein Geſetz, keine Naturbeſtimmung, keine Grenze gilt und beſteht, aber dieſe Macht iſt eben das Gemüth, welches jede Nothwendigkeit, jedes Geſetz als Schranke empfindet und deßwegen aufhebt. Die Allmacht thut nichts weiter, als daß ſie den innerſten Willen des Gemüths vollſtreckt, verwirklicht. Im Gebete wendet ſich der Menſch an die Allmacht der Güte — das heißt alſo nichts Andres als: im Gebete betet der Menſch ſein eignes Herz an, ſchaut er das Weſen ſeines Gemüths als das höchſte, das göttliche Weſen an.

Vierzehntes Kapitel.

Das Geheimniß des Glaubens — das Geheimniß des Wunders.

Der Glaube an die Macht des Gebets — und nur da, wo dem Gebete eine Macht und zwar eine Macht über die Gegenſtände außer dem Menſchen zugeſchrieben wird, iſt noch das Gebet eine religiöſe Wahrheit — iſt eins mit dem Glauben an die Wundermacht und der Glaube an Wunder eins mit dem Weſen des Glaubens überhaupt. Nur der Glaube betet; nur das Gebet des Glaubens hat Kraft. Der Glaube iſt aber nichts Andres als die zuverſichtliche Gewißheit von der Realität, d. i. unbedingten Gültigkeit und Wahrheit des Subjectiven im Gegenſatz zu den Schranken, d. i.

Geſetzen der Natur und Vernunft. Das charakteriſtiſche Object des Glaubens iſt daher das Wunder — Glaube iſt Wunderglaube, Glaube und Wunder abſolut unzertrennlich. Was objectiv das Wunder, oder die Wundermacht, das iſt ſubjectiv der Glaube — das Wunder iſt das äußere Geſicht des Glaubens — der Glaube die innere Seele des Wunders — der Glaube das Wunder des Geiſtes, das Wunder des Gemüths, das ſich im äußern Wunder nur vergegenſtändlicht. Dem Glauben iſt nichts unmöglich — und dieſe Allmacht des Glaubens verwirklicht nur das Wunder. Das Wunder iſt nur ein ſinnliches Beiſpiel von dem, was der Glaube vermag. Unbegrenztheit des Gemüths, Ueberſchwänglichkeit des Gefühls, mit einem Worte: Supranaturalismus, Uebernatürlichkeit iſt daher das Weſen des Glaubens. Der Glaube bezieht ſich nur auf Dinge, welche, im Widerſpruch mit den Schranken, d. i. Geſetzen der Natur und Vernunft, die Allmacht des menſchlichen Gemüths, der menſchlichen Wünſche vergegenſtändlichen. Der Glaube entfeſſelt die Wünſche des Menſchen von den Banden der natürlichen Vernunft; er genehmigt, was Natur und Vernunft verſagen; er macht den Menſchen darum ſelig, denn er befriedigt ſeine ſubjectivſten Wünſche. Und kein Zweifel beunruhigt den wahren Glauben. Der Zweifel entſteht nur da, wo ich aus mir ſelbſt herausgehe, die Grenzen meiner Subjectivität überſchreite, wo ich auch dem Andern außer mir, dem von mir Unterſchiedenen Wahrheit und Stimmrecht einräume, wo ich mich als ein ſubjectives, d. i. beſchränktes Weſen weiß und nun durch das Andere außer mir meine Grenzen zu erweitern ſuche. Aber im Glauben iſt das Princip des Zweifels ſelbſt verſchwunden, denn dem Glauben gilt eben an und für ſich das Subjective für das Objective, das Abſolute ſelbſt. Der Glaube iſt nichts Andres als der Glaube an die Gottheit des Menſchen.

„Der Glaube iſt ein ſolcher Muth im Hertzen, da man ſich zu Gott alles Guts verſieht. Einen ſolchen Glauben, da das Hertz

alle Zuverſicht auf Gott allein ſetzet, fordert Gott im erſten Gebot, da er ſpricht: Ich bin der Herr Dein Gott. .... Das iſt ich will allein Dein Gott ſeyn, Du ſolt keinen andern Gott ſuchen; ich will Dir helfen aus aller Noth. ... Du ſolt auch nicht denken, daß ich Dir feind ſey und Dir nicht helffen wolle. Wo Du alſo denkeſt, ſo macheſt Du mich in Deinem Hertzen zu einem andern Gott, denn ich bin. Darum halts gewiß dafür, daß ich Dir wolle gnädig ſeyn." „Wie Du Dich kehreſt und wendeſt, alſo kehret und wendet ſich Gott. Denkeſt Du, er zürne mit Dir, ſo zürnet er. Denkeſt Du, er ſey Dir unbarmhertzig und wolle Dich in die Hölle ſtoßen, ſo iſt er alſo. Wie Du von Gott gläubeſt, alſo haſt Du ihn." „Gläubſt Du es, ſo haſt Du es; gläubſt Du es aber nicht, ſo haſt Du nichts davon." „Darum wie wir glauben, ſo geſchieht uns. Halten wir ihn für unſern Gott, ſo wird er freylich nicht unſer Teuffel ſeyn. Halten wir ihn aber nicht für unſern Gott, ſo wird er freylich auch nicht unſer Gott, ſondern muß ein verzehrend Feuer ſeyn." „Durch den Unglauben machen wir Gott zu einem Teuffel."*) Wenn ich alſo einen Gott glaube, ſo habe ich einen Gott, d. h. der Glaube an Gott iſt der Gott des Menſchen. Wenn Gott Das und ſo iſt, was ich und wie ich glaube, was iſt das Weſen Gottes anders, als das Weſen des Glaubens? Kannſt Du aber an einen Dir guten Gott glauben, wenn Du Dir ſelbſt nicht gut biſt, wenn Du am Menſchen verzweifelſt, wenn er Dir nichts iſt? Glaubſt Du, daß Gott für Dich iſt, ſo glaubſt Du, daß nichts gegen Dich iſt und ſein kann, nichts Dir widerſpricht. Glaubſt Du aber, daß nichts gegen Dich iſt und ſein kann, ſo glaubſt Du — was? — nichts Geringeres, als daß Du Gott biſt.**) Daß Gott ein andres Weſen iſt, das iſt nur

*) Luther. (T. XV. p. 282. T. XVI. p. 491—493.)

**) „Gott iſt allmächtig; der aber glaubt, der iſt ein Gott." Luther. (T. XIV. S. 320.) An einer andern Stelle nennt Luther geradezu den Glauben

Schein, nur Einbildung. Daß er Dein eignes Weſen, das ſprichſt Du damit aus, daß Gott ein Weſen für Dich iſt. Was iſt alſo der Glaube anders als die Selbſtgewißheit des Menſchen, die zweifelloſe Gewißheit, daß ſein eignes ſubjectives Weſen das objective, ja abſolute Weſen, das Weſen der Weſen iſt?

Der Glaube beſchränkt ſich nicht durch die Vorſtellung einer Welt, eines Weltganzen, einer Nothwendigkeit. Für den Glauben iſt nur Gott, d. h. die ſchrankenfreie Subjectivität. Wo der Glaube im Menſchen aufgeht, da geht die Welt unter, ja ſie iſt ſchon untergegangen. Der Glaube an den wirklichen Untergang und zwar an einem demnächſt bevorſtehenden, dem Gemüth gegenwärtigen Untergang dieſer den chriſtlichen Wünſchen widerſprechenden Welt iſt daher ein Phänomen von dem innerſten Weſen des chriſtlichen Glaubens, ein Glaube, der ſich gar nicht abtrennen läßt von dem übrigen Inhalt des chriſtlichen Glaubens, mit deſſen Aufgebung das wahre poſitive Chriſtenthum aufgegeben, verläugnet wird.*) Das Weſen des Glaubens, welches ſich durch alle

---

den „Schöpfer der Gottheit"; freilich ſetzt er, auf ſeinem Standpunkt nothwendig, ſogleich die Einſchränkung hinzu: „nicht daß er an dem göttlichen ewigen Weſen etwas ſchaffe, ſondern in uns ſchaffet er es." (T. XI. p. 161.)

*) Dieſer Glaube iſt der Bibel ſo weſentlich, daß ſie ohne ihn gar nicht begriffen werden kann. Die Stelle 2. Petri 3, 8. ſpricht nicht, wie dieß aus dem ganzen Kapitel hervorgeht, gegen einen nahen Untergang, denn wohl ſind 1000 Jahre wie ein Tag vor dem Herrn, aber auch ein Tag wie 1000 Jahre, und die Welt kann daher ſchon morgen nicht mehr ſein. Daß überhaupt in der Bibel ein ſehr nahes Weltende erwartet und prophezeiht, obgleich nicht Tag und Stunde beſtimmt wird, kann nur ein Lügner oder ein Blinder läugnen. S. hierüber auch Lützelberger's Schriften. Die religiöſen Chriſten glaubten daher auch faſt zu allen Zeiten an die Nähe des Weltuntergangs — Luther z. B. ſagt öfter, daß „der jüngſte Tag nicht weit iſt" (z. B. T. XVI. p. 26.) — oder ſehnten ſich wenigſtens in ihrem Gemüthe nach dem Ende der Welt, wenn ſie gleich aus Klugheit es unbeſtimmt ließen, ob es nahe oder ferne ſei. S. z. B. Auguſtin (de fine saeculi ad Hesychium c. 13).

ſeine Gegenſtände bis ins Speciellſte hinein beſtätigen läßt, iſt, daß das iſt, was der Menſch wünſcht — er wünſcht unſterblich zu ſein, alſo iſt er unſterblich; er wünſcht, daß ein Weſen ſei, welches alles vermag, was der Natur und Vernunft unmöglich iſt, alſo exiſtirt ein ſolches Weſen; er wünſcht, daß eine Welt ſei, welche den Wünſchen des Gemüths entſpricht, eine Welt der unbeſchränkten Subjectivität, d. i. der ungeſtörten Gemüthlichkeit, der ununterbrochnen Seligkeit; nun exiſtirt aber dennoch eine dieſer gemüthlichen Welt entgegengeſetzte Welt, alſo muß dieſe Welt vergehen — ſo nothwendig vergehen, als nothwendig ein Gott, das abſolute Weſen des menſchlichen Gemüths, beſteht. Glaube, Liebe, Hoffnung ſind die chriſtliche Dreieinigkeit. Die Hoffnung bezieht ſich auf die Erfüllung der Verheißungen — der Wünſche, die noch nicht erfüllt ſind, aber erfüllt werden; die Liebe auf das Weſen, welches dieſe Verheißungen giebt und erfüllt, der Glaube auf die Verheißungen, die Wünſche, welche bereits erfüllt, hiſtoriſche Thatſachen ſind.

Das Wunder iſt ein weſentlicher Gegenſtand des Chriſtenthums, weſentlicher Glaubensinhalt. Aber was iſt das Wunder? Ein verwirklichter ſupranaturaliſtiſcher Wunſch — ſonſt nichts. Der Apoſtel Paulus erläutert das Weſen des chriſtlichen Glaubens an dem Beiſpiel Abrahams. Abraham konnte auf natürlichem Wege nimmer auf Nachkommenſchaft hoffen. Jehovah verhieß ſie ihm gleichwohl aus beſonderer Gnade. Und Abraham glaubte, der Natur zum Trotz. Darum wurde ihm auch dieſer Glaube zur Gerechtigkeit, zum Verdienſt angerechnet; denn es gehört viele Einbildungskraft dazu, etwas im Widerſpruch mit Erfahrung, wenigſtens vernünftiger, geſetzmäßiger Erfahrung dennoch als gewiß anzunehmen. Aber was war der Gegenſtand dieſer göttlichen Verheißung? Nachkommenſchaft: der Gegenſtand eines menſchlichen Wunſches. Und woran glaubte Abraham, wenn er Jehovah glaubte? an ein Weſen, welches alles vermag, alle

menſchlichen Wünſche erfüllen kann. „Sollte dem Herrn etwas unmöglich ſein?“*)

Doch wozu verſteigen wir uns bis zu Abraham hinauf? Die ſchlagendſten Beweiſe haben wir ja viel näher. Das Wunder ſpeiſt Hungrige, heilt von Natur Blinde, Taube, Lahme, errettet aus Lebensgefahren, belebt ſelbſt Todte auf die Bitten ihrer Verwandten. Es befriedigt alſo menſchliche Wünſche — Wünſche, die aber zugleich, zwar nicht immer an ſich ſelbſt, wie der Wunſch, den Todten zu beleben, doch inſofern, als ſie die Wundermacht, wunderbare Hülfe anſprechen, überſchwängliche, ſupranaturaliſtiſche Wünſche ſind. Aber das Wunder unterſcheidet ſich dadurch von der natur- und vernunftgemäßen Befriedigungsweiſe menſchlicher Wünſche und Bedürfniſſe, daß es die Wünſche des Menſchen auf eine dem Weſen des Wunſches entſprechende, auf die wünſchenswertheſte Weiſe befriedigt. Der Wunſch bindet ſich an keine Schranke, kein Geſetz, keine Zeit; er will unverzüglich, augenblicklich erfüllt ſein. Und ſiehe da! ſo ſchnell als der Wunſch, ſo ſchnell iſt das Wunder. Die Wunderkraft verwirklicht augenblicklich, mit einem Schlag, ohne alles Hinderniß die menſchlichen Wünſche. Daß Kranke geſund werden, das iſt kein Wunder, aber daß ſie unmittelbar auf einen bloßen Machtſpruch hin geſund werden, das iſt das Geheimniß des Wunders. Nicht alſo durch das Product oder Object, welches ſie hervorbringt — würde die Wundermacht etwas abſolut Neues, nie Geſehenes, nie Vorgeſtelltes, auch nicht einmal Erdenkbares verwirklichen, ſo wäre ſie als eine weſentlich andere und zugleich objective Thätigkeit factiſch erwieſen — ſondern allein durch den Modus, die Art und Weiſe unterſcheidet ſich die Wunderthätigkeit von der Thätigkeit der Natur und Vernunft. Allein die Thätigkeit, welche dem Weſen, dem Inhalt nach eine natürliche, ſinnliche, nur der Art oder Form nach eine übernatürliche,

*) 1. Moſe 18, 14.

überſinnliche iſt, dieſe Thätigkeit iſt nur die Phantaſie oder Einbildungskraft. Die *Macht des Wunders* iſt daher nichts Andres als die *Macht der Einbildungskraft*.

Die Wunderthätigkeit iſt eine Zweckthätigkeit. Die Sehnſucht nach dem verlornen Lazarus, der Wunſch ſeiner Verwandten, ihn wieder zu beſitzen, war der Beweggrund der wunderbaren Erweckung — die That ſelbſt, die Befriedigung dieſes Wunſches, der Zweck. Allerdings geſchah das Wunder „*zur Ehre Gottes*, daß der Sohn Gottes dadurch geehret werde", aber die Schweſtern des Lazarus, die nach dem Herrn ſchicken mit den Worten: „ſiehe, den Du lieb haſt, der liegt krank" und die *Thränen*, die Jeſus vergoß, vindiciren dem Wunder einen menſchlichen Urſprung und Zweck. Der Sinn iſt: *der Macht*, die ſelbſt Todte erwecken kann, iſt kein menſchlicher Wunſch unerfüllbar.*) Und die Ehre des Sohnes beſteht eben darin, daß er erkannt und verehrt wird als das Weſen, welches kann, was der Menſch nicht kann, aber wünſcht zu können. Die Zweckthätigkeit beſchreibt bekanntlich einen Kreis: ſie läuft im Ende auf ihren Anfang zurück. Aber die Wunderthätigkeit unterſcheidet ſich dadurch von der gemeinen Verwirklichung des Zwecks, daß ſie einen Zweck *ohne Mittel* verwirklicht, daß ſie eine *unmittelbare Einheit des Wunſches und der Erfüllung* bewirkt, daß ſie folglich einen *Kreis* beſchreibt, aber *nicht*

*) „Der ganzen Welt iſt's unmöglich, einen Todten aufzuwecken, aber dem Herrn Chriſto iſt's nicht allein nicht unmöglich, ſondern es iſt ihm *auch keine Mühe noch Arbeit*. ... Solches hat Chriſtus gethan *zum Zeugniß und Zeichen*, daß er aus dem *Tode erretten könne und wolle*. Er thut's nicht allezeit und an jedermann. ... Es iſt *gnug*, daß er's etliche Mal gethan hat, das andere ſparet er bis auf den jüngſten Tag." *Luther*. (T. XVI. p. 518.) Die poſitive, weſentliche Bedeutung des Wunders iſt daher die, daß das göttliche Weſen kein andres als das menſchliche iſt. Die Wunder beſtätigen, beglaubigen die Lehre. Welche Lehre? Die eben, daß Gott ein Heiland der Menſchen, ein Retter aus aller Noth, d. h. ein den Bedürfniſſen und Wünſchen des Menſchen entſprechendes, alſo menſchliches Weſen iſt. Was der Gottmenſch mit Worten ausſpricht, das demonſtrirt mit Thaten das Wunder ad oculos.

in krummer, ſondern in gerader, folglich der kürzeſten Linie. Ein Kreis in gerader Linie iſt das mathematiſche Sinn- und Ebenbild des Wunders. So lächerlich es daher wäre, einen Kreis in gerader Linie conſtruiren zu wollen, ſo lächerlich iſt es, das Wunder philoſophiſch begründen zu wollen. Das Wunder iſt für die Vernunft ſinnlos, undenkbar, ſo undenkbar, als ein hölzernes Eiſen, ein Kreis ohne Peripherie. Ehe man die Möglichkeit beſpricht, ob ein Wunder geſchehen kann, zeige man die Möglichkeit, ob das Wunder, d. h. das Undenkbare denkbar iſt.

Was dem Menſchen die Einbildung der Denkbarkeit des Wunders beibringt, iſt, daß das Wunder als eine ſinnliche Begebenheit vorgeſtellt wird und der Menſch daher ſeine Vernunft durch, zwiſchen den Widerſpruch ſich einſchiebende, ſinnliche Vorſtellungen täuſcht. Das Wunder der Verwandlung des Waſſers in Wein z. B. ſagt in Wahrheit nichts Andres, als: Waſſer iſt Wein, nichts Andres, als die Einheit zweier ſich abſolut widerſprechender Prädicate oder Subjecte; denn in der Hand des Wunderthäters iſt kein Unterſchied zwiſchen beiden Subſtanzen; die Verwandlung iſt nur die ſinnliche Erſcheinung von dieſer Einheit des ſich Widerſprechenden. Aber die Verwandlung verhüllt den Widerſpruch, weil die natürliche Vorſtellung der Veränderung ſich dazwiſchen einſchiebt. Allein es iſt ja keine allmählige, keine natürliche, ſo zu ſagen organiſche, ſondern eine abſolute, ſtoffloſe Verwandlung — eine reine Schöpfung aus Nichts. In dem geheimniß- und verhängnißvollen Wunderact, in dem Act, der das Wunder zum Wunder macht, iſt urplötzlich, ununterſcheidbar Waſſer Wein — was eben ſo viel ſagen will, als: Eiſen iſt Holz, oder ein hölzernes Eiſen.

Der Wunderact — und das Wunder iſt nur ein flüchtiger Act — iſt daher kein denkbarer, denn er hebt das Princip der Denkbarkeit auf, — aber eben ſo wenig ein Gegenſtand des Sinnes, ein Gegenſtand wirklicher oder nur möglicher Erfahrung. Waſſer iſt wohl Gegenſtand

des Sinnes, auch Wein; ich ſehe jetzt wohl Waſſer, hernach Wein; aber das Wunder ſelbſt, das was dieſes Waſſer urplötzlich zum Wein macht, dieß iſt, weil kein Naturproceß, kein Gegenſtand wirklicher oder nur möglicher Erfahrung. Das Wunder iſt ein Ding der Einbildung — eben deßwegen auch ſo gemüthlich, denn die Phantaſie iſt die dem Gemüthe entſprechende Thätigkeit, weil ſie alle Schranken, alle Geſetze, welche dem Gemüthe wehe thun, beſeitigt, und ſo dem Menſchen die unmittelbare, ſchlechthin unbeſchränkte Befriedigung ſeiner ſubjectivſten Wünſche vergegenſtändlicht.*) Gemüthlichkeit iſt die weſentliche Eigenſchaft des Wunders. Wohl macht auch das Wunder einen erhabnen, erſchütternden Eindruck, inſofern als es eine Macht ausdrückt, vor der nichts beſteht — die Macht der Phantaſie. Aber dieſer Eindruck liegt nur in dem vorübergehenden Act des Thuns — der bleibende, weſenhafte Eindruck iſt der gemüthliche. In dem Augenblick, wo der geliebte Todte aufgeweckt wird, erſchrecken wohl die umſtehenden Verwandten und Freunde über die außerordentliche, allmächtige Kraft, die Todte in Lebende verwandelt; aber in demſelben ungetheilten Augenblicke — denn die Wirkungen der Wundermacht ſind höchſt ſchnell — wo er auferſteht, wo das Wunder vollbracht iſt, da fallen auch ſchon die Verwandten dem Wiedererſtandnen in die Arme und führen ihn unter Freudenthränen nach Hauſe, um hier ein gemüthliches Feſt zu feiern. Aus dem Gemüthe entſpringt das Wunder, auf das Gemüth geht es wieder zurück. Selbſt in der Darſtellung verläugnet es nicht ſeinen Urſprung. Die angemeſſene Darſtellung iſt allein die gemüthliche. Wer ſollte in der Erzählung von der Erweckung des Lazarus, dem größten Wunder, den gemüthlichen, behaglichen Legendenton

*) Freilich iſt dieſe Befriedigung — eine Bemerkung, die ſich übrigens von ſelbſt verſteht — inſofern beſchränkt, als ſie an die Religion, den Glauben an Gott gebunden iſt. Aber dieſe Beſchränkung iſt in Wahrheit keine Beſchränkung, denn Gott ſelbſt iſt das unbeſchränkte, das abſolut befriedigte, in ſich geſättigte Weſen des menſchlichen Gemüthes.

verkennen? *) Gemüthlich iſt aber eben das Wunder, weil es, wie geſagt, ohne Arbeit, ohne Anſtrengung die Wünſche des Menſchen befriedigt. Arbeit iſt gemüthlos, ungläubig, rationaliſtiſch; denn der Menſch macht hier ſein Daſein abhängig von der Zweckthätigkeit, die ſelbſt wieder lediglich durch die Anſchauung der gegenſtändlichen Welt vermittelt iſt. Aber das Gemüth kümmert ſich nichts um die gegenſtändliche Welt; es geht nicht außer und über ſich hinaus; es iſt ſelig in ſich. Das Element der Bildung, das nordiſche Princip der Selbſtentäußerung geht dem Gemüthe ab. Der claſſiſche Geiſt, der Geiſt der Bildung iſt der ſich ſelbſt durch Geſetze beſchränkende, durch die Anſchauung der Welt, durch die Nothwendigkeit, die Wahrheit der Natur der Dinge Gefühl und Phantaſie beſtimmende, der gegenſtändliche Geiſt. An die Stelle dieſes Geiſtes trat mit dem Chriſtenthum die unbeſchränkte, maßloſe, überſchwängliche, ſupranaturaliſtiſche Subjectivität — ein in ſeinem innerſten Weſen dem Princip der Wiſſenſchaft, der Bildung entgegengeſetztes Princip.**) Mit dem Chriſtenthum verlor der Menſch den Sinn, die Fähigkeit, ſich in die Natur, das Univerſum hineinzudenken. So lange das wahre, ungeheuchelte, unverfälſchte, rückſichtsloſe Chriſtenthum exiſtirte, ſo lange das Chriſtenthum eine lebendige, praktiſche Wahrheit war, ſo lange geſchahen wirkliche Wunder, und ſie geſchahen nothwendig, denn der Glaube an todte, hiſtoriſche, vergangne Wunder iſt ſelbſt ein todter

*) Die Legenden des Katholicismus — natürlich nur die beſſern, wahrhaft gemüthlichen — ſind gleichſam nur das Echo von dem Grundton, der ſchon in dieſer neuteſtamentlichen Erzählung herrſcht. — Das Wunder könnte man füglich auch definiren als den religiöſen Humor. Beſonders hat der Katholicismus das Wunder von dieſer ſeiner humoriſtiſchen Seite ausgebildet.

**) Höchſt charakteriſtiſch für das Chriſtenthum — ein populärer Beweis des Geſagten — iſt es, daß nur die Sprache der Bibel, nicht die eines Sophokles oder Plato, alſo nur die unbeſtimmte geſetzloſe Sprache des Gemüths, nicht die Sprache der Kunſt und Philoſophie für die Sprache, die Offenbarung des göttlichen Geiſtes im Chriſtenthum galt und heute noch gilt.

Glaube, der erſte Anſatz zum Unglauben, oder vielmehr die erſte und eben deßwegen ſchüchterne, unwahre, unfreie Weiſe, wie der Unglaube an das Wunder ſich Luft macht. Aber wo Wunder geſchehen, da verfließen alle beſtimmten Geſtalten in den Nebel der Phantaſie und des Gemüths; da iſt die Welt, die Wirklichkeit keine Wahrheit, da gilt für das wahre, wirkliche Weſen allein das wunderthätige, gemüthliche, d. i. ſubjective Weſen.

Für den bloßen Gemüthsmenſchen iſt unmittelbar, ohne daß er es will und weiß, die Einbildungskraft die höchſte Thätigkeit, die ihn beherrſchende; als die höchſte, die Thätigkeit Gottes, die ſchöpferiſche Thätigkeit. Sein Gemüth iſt ihm eine unmittelbare Wahrheit und Autorität; ſo wahr ihm das Gemüth iſt — und es iſt ihm das Wahrſte, Weſenhafteſte; er kann nicht von ſeinem Gemüthe abſtrahiren, nicht darüber hinaus — ſo wahr iſt ihm die Einbildung. Die Phantaſie oder Einbildungskraft (die hier nicht unterſchieden werden, obwohl an ſich verſchieden) iſt ihm nicht ſo, wie uns Verſtandesmenſchen, die wir ſie als die ſubjective von der objectiven Anſchauung unterſcheiden, Gegenſtand; ſie iſt unmittelbar mit ihm ſelbſt, mit ſeinem Gemüthe eins, und als eins mit ſeinem Weſen, ſeine weſentliche, gegenſtändliche, nothwendige Anſchauung ſelbſt. Für uns iſt wohl die Phantaſie eine willkührliche Thätigkeit, aber wo der Menſch das Princip der Bildung, der Weltanſchauung nicht in ſich aufgenommen, wo er nur in ſeinem Gemüthe lebt und webt, da iſt die Phantaſie eine unmittelbare, unwillkührliche Thätigkeit.

Die Erklärung der Wunder aus Gemüth und Phantaſie gilt Vielen heutigen Tags freilich für oberflächlich. Aber man denke ſich hinein in die Zeiten, wo noch lebendige, gegenwärtige Wunder geglaubt wurden, wo die Wahrheit und Exiſtenz der Dinge außer uns noch kein geheiligter Glaubensartikel war, wo die Menſchen ſo abgezogen von der Weltanſchauung lebten, daß ſie tagtäglich dem Untergang der Welt entgegen ſahen, wo ſie nur lebten in der wonnetrunknen Ausſicht und

Hoffnung des Himmels, alſo in der Einbildung — denn mag der Himmel ſein, was er will, für ſie wenigſtens exiſtirte er, ſo lange ſie auf Erden waren, nur in der Einbildungskraft — wo dieſe Einbildung keine Einbildung, ſondern Wahrheit, ja die ewige, allein beſtehende Wahrheit, nicht ein thatloſes, müßiges Troſtmittel nur, ſondern ein praktiſches, die Handlungen beſtimmendes Moralprincip war, welchem die Menſchen mit Freuden das wirkliche Leben, die wirkliche Welt mit allen ihren Herrlichkeiten zum Opfer brachten — man denke ſich da hinein und man muß in der That ſelbſt ſehr oberflächlich ſein, wenn man die pſychologiſche Erklärung für oberflächlich erklärt. Kein ſtichhaltiger Einwand iſt es, daß dieſe Wunder im Angeſichte ganzer Verſammlungen geſchehen ſind oder geſchehen ſein ſollen: Keiner war bei ſich, Alle erfüllt von überſchwänglichen, ſupranaturaliſtiſchen Vorſtellungen, Empfindungen; Alle beſeelte derſelbe Glaube, dieſelbe Hoffnung, dieſelbe Phantaſie. Wem ſollte es aber unbekannt ſein, daß es auch gemeinſchaftliche oder gleichartige Träume, gemeinſchaftliche oder gleichartige Viſionen giebt, zumal bei gemüthlichen, in und auf ſich beſchränkten, enge zuſammenhaltenden Individuen? Doch dem ſei wie es wolle. Iſt die Erklärung der Wunder aus Gemüth und Phantaſie oberflächlich, ſo fällt die Schuld der Oberflächlichkeit nicht auf den Erklärer, ſondern auf den Gegenſtand ſelbſt — auf das Wunder; denn das Wunder drückt, bei Lichte beſehen, eben gar nichts weiter aus, als die Zaubermacht der Phantaſie, die ohne Widerſpruch alle Wünſche des Herzens erfüllt. *)

*) Manchen Wundern mag wirklich urſprünglich eine phyſikaliſche oder phyſiologiſche Erſcheinung zu Grunde gelegen haben. Aber hier handelt es ſich nur von der religiöſen Bedeutung und Geneſis des Wunders.

Fünfzehntes Kapitel.

Das Geheimniß der Auferſtehung und übernatürlichen Geburt.

Die Qualität der Gemüthlichkeit gilt nicht nur von den praktiſchen Wundern, wo ſie von ſelbſt in die Augen ſpringt, da ſie unmittelbar das Wohl, den Wunſch des menſchlichen Individuums betreffen; ſie gilt auch von den theoretiſchen oder eigentlich dogmatiſchen Wundern. So von dem Wunder der Auferſtehung und übernatürlichen Geburt.

Der Menſch hat, wenigſtens im Zuſtande des Wohlſeins, den Wunſch, nicht zu ſterben. Dieſer Wunſch iſt urſprünglich eins mit dem Selbſterhaltungstriebe. Was lebt, will ſich behaupten, will leben, folglich nicht ſterben. Dieſer erſt negative Wunſch wird in der ſpätern Reflexion und im Gemüthe, unter dem Drucke des Lebens, beſonders des bürgerlichen und politiſchen Lebens, zu einem poſitiven Wunſche, zum Wunſche eines Lebens und zwar beſſern Lebens nach dem Tode. Aber in dieſem Wunſche liegt zugleich der Wunſch der Gewißheit dieſer Hoffnung. Die Vernunft kann dieſe Hoffnung nicht erfüllen. Man hat daher geſagt: alle Beweiſe für die Unſterblichkeit ſind ungenügend, oder ſelbſt, daß ſie die Vernunft gar nicht aus ſich erkennen, viel weniger beweiſen könne. Und mit Recht: die Vernunft giebt nur allgemeine, abſtracte Beweiſe; die Gewißheit meiner perſönlichen Fortdauer kann ſie mir nicht geben, und dieſe Gewißheit verlangt man eben. Aber zu ſolcher Gewißheit gehört eine unmittelbare, ſinnliche Verſicherung, eine thatſächliche Beſtätigung. Dieſe kann mir nur dadurch gegeben werden, daß ein Todter, von deſſen Tode wir vorher verſichert waren, wieder aus dem Grabe auferſteht, und zwar ein Todter, der kein gleichgültiger, ſondern vielmehr das Vorbild der Andern iſt, ſo daß auch ſeine Auferſtehung das Vorbild, die Garantie der Auferſtehung der Andern iſt. Die Auferſtehung Chriſti iſt daher das befriedigte Verlangen des Menſchen nach unmittelbarer Gewißheit von ſeiner

perſönlichen Fortdauer nach dem Tode — die perſönliche Unſterblichkeit als eine ſinnliche, unbezweifelbare Thatſache.

Die Frage von der Unſterblichkeit war bei den heidniſchen Philoſophen eine Frage, bei welcher das Intereſſe der Perſönlichkeit nur Nebenſache war. Es handelte ſich hier hauptſächlich nur um die Natur der Seele, des Geiſtes, des Lebensgrundes. Im Gedanken von der Unſterblichkeit des Lebensgrundes liegt keineswegs unmittelbar der Gedanke, geſchweige die Gewißheit der perſönlichen Unſterblichkeit. Darum drücken ſich die Alten ſo unbeſtimmt, ſo widerſprechend, ſo zweifelhaft über dieſen Gegenſtand aus. Die Chriſten dagegen in der zweifelloſen Gewißheit, daß ihre perſönlichen, gemüthlichen Wünſche erfüllt werden, d. h. in der Gewißheit von dem göttlichen Weſen ihres Gemüths, von der Wahrheit und Heiligkeit ihrer Gefühle, machten, was bei den Alten die Bedeutung eines theoretiſchen Problems hatte, zu einer unmittelbaren Thatſache, eine theoretiſche, eine an ſich freie Frage zu einer bindenden Gewiſſensſache, deren Läugnung dem Majeſtätsverbrechen des Atheismus gleich kam. Wer die Auferſtehung läugnet, läugnet die Auferſtehung Chriſti, wer Chriſti Auferſtehung läugnet, läugnet Chriſtus, wer aber Chriſtus läugnet, läugnet Gott. So machte das „geiſtige" Chriſtenthum eine geiſtige Sache zu einer geiſtloſen Sache! Den Chriſten war die Unſterblichkeit der Vernunft, des Geiſtes viel zu „abſtract" und „negativ"; ihnen lag nur die perſönliche, gemüthliche Unſterblichkeit am Herzen; aber die Bürgſchaft dieſer liegt nur in der fleiſchlichen Auferſtehung. Die Auferſtehung des Fleiſches iſt der höchſte Triumph des Chriſtenthums über die erhabene, aber allerdings abſtracte, Geiſtigkeit und Objectivität der Alten. Darum wollte auch die Auferſtehung den Heiden durchaus nicht in den Kopf.

Aber wie die Auferſtehung, das Ende der heiligen Geſchichte — eine Geſchichte, die aber nicht die Bedeutung einer Hiſtorie, ſondern der Wahrheit ſelber hat — ein erfüllter Wunſch, ſo iſt es auch der Anfang

derſelben, die übernatürliche Geburt, obgleich dieſe ſich nicht auf ein unmittelbar perſönliches Intereſſe, ſondern mehr nur auf ein abſonderliches, ſubjectives Gefühl bezieht.

Je mehr ſich der Menſch der Natur entfremdet, je ſubjectiver, d. i. über- oder widernatürlicher ſeine Anſchauung wird, deſto größere Scheu bekommt er vor der Natur oder wenigſtens vor den natürlichen Dingen und Proceſſen, die ſeiner Phantaſie mißfallen, ihn widerlich afficiren.*) Der freie, objective Menſch findet allerdings auch Ekelhaftes und Widerliches in der Natur, aber er begreift es als eine natürliche, unvermeidliche Folge und überwindet in dieſer Einſicht ſeine Gefühle als nur ſubjective, unwahre Gefühle. Der ſubjective, nur im Gemüthe und in der Phantaſie lebende Menſch dagegen fixirt, beanſtandet dieſe Dinge mit einem ganz beſondern Widerwillen. Er hat das Auge jenes unglücklichen Findlings, welcher auch an der ſchönſten Blume nur die kleinen „ſchwarzen Käferchen", die auf ihr herumliefen, bemerkte und durch dieſe Wahrnehmung den Genuß an der Anſchauung der Blume ſich verbitterte. Der ſubjective Menſch macht aber ſeine Gefühle zum Maßſtab deſſen, was ſein ſoll. Was ihm nicht gefällt, was ſein über- oder widernatürliches Gemüth beleidigt, das ſoll nicht ſein. Kann auch das, was ihm wohlgefällt, nicht ſein ohne das, was ihm mißfällt —

*) „Wo Adam in die Sünde nicht gefallen wäre, ſo würde man von der Wölfe, Löwen, Bären u. ſ. w. Grauſamkeit nichts wiſſen und wäre ganz und gar nichts in der ganzen Creatur dem Menſchen verdrießlich oder ſchädlich geweſen ..... ſo wären keine Dörner, noch Diſteln, noch Krankheiten ..... die Stirne wäre ihm nicht verrunzelt worden, ſo wäre kein Fuß, noch Hand, noch ein ander Glied des Leibes ſchwach, matt oder ſiech worden." „Nun aber nach dem Falle wiſſen und fühlen wir alle, was für ein Grimm in unſerm Fleiſche ſtecket, welches nicht alleine grimmig und brünſtig gelüſtet und begehret, ſondern auch eckelt, wenn es überkommen hat, darnach es gelüſtet hat." „Aber dieß iſt der Erbſünde Schuld, davon die ganze Creatur beſchmutzet worden iſt, alſo, daß ich es dafür halte, es ſey für dem Falle die Sonne viel heller, das Waſſer viel lauterer und reiner und das Land von allen Gewächſen viel reicher und völler geweſen." Luther. (Th. I. S. 322—23. 329. 337.)

der ſubjective Menſch richtet ſich nicht nach den langweiligen Geſetzen der Logik und Phyſik, ſondern nach der Willkühr der Phantaſie — er läßt daher das Mißfällige an einer Sache weg, das Wohlgefällige aber hält er feſt. So gefällt ihm wohl die reine, unbefleckte Jungfrau; aber wohl gefällt ihm auch die Mutter, jedoch nur die Mutter, die keine Beſchwerden leidet, die Mutter, die ſchon das Kindlein auf dem Armen trägt.

An und für ſich iſt die Jungfrauſchaft im innerſten Weſen ſeines Geiſtes, ſeines Glaubens ſein höchſter Moralbegriff, das Füllhorn ſeiner ſupranaturaliſtiſchen Gefühle und Vorſtellungen, ſein perſonificirtes Ehr- und Schamgefühl vor der gemeinen Natur.*) Aber zugleich regt ſich doch auch ein natürliches Gefühl in ſeiner Bruſt, das barmherzige Gefühl der Mutterliebe. Was iſt nun in dieſer Herzensnoth, in dieſem Zwieſpalt zwiſchen einem natürlichen und über- oder widernatürlichen Gefühl zu thun? Der Supranaturaliſt muß Beides verbinden, in einem und demſelben Weſen zwei ſich gegenſeitig ausſchließende Eigenſchaften zuſammenfaſſen. O welche Fülle gemüthlicher, holdſeliger, überſinnlich ſinnlicher Gefühle liegt in dieſer Verknüpfung!

Hier haben wir den Schlüſſel zu dem Widerſpruch im Katholicismus, daß zugleich die Ehe, zugleich die Eheloſigkeit heilig iſt. Der dogmatiſche Widerſpruch der jungfräulichen Mutter oder mütterlichen Jungfrau iſt hier nur als ein praktiſcher Widerſpruch ver-

*) Tantum denique abest incesti cupido, ut nonnullis rubori sit etiam pudica conjunctio. M. Felicis Oct. c. 31. Der Pater Gil war ſo außerordentlich keuſch, daß er kein Weib von Geſicht kannte, ja er fürchtete ſich ſogar, nur ſich ſelbſt anzufaſſen. Der Pater Coton hatte einen ſo feinen Geruch in dieſem Punkte, daß er bei Annäherung von unkeuſchen Perſonen einen unerträglichen Geſtank wahrnahm. Bayle. (Dict. Art. Mariana Rem. C.) Aber das oberſte, das göttliche Princip dieſer hyperphyſiſchen Delicateſſe iſt die Jungfrau Maria; daher ſie bei den Katholiken heißt: Virginum gloria, Virginitatis corona, Virginitatis typus et forma puritatis, Virginum vexillifera, Virginitatis magistra, Virginum prima, Virginitatis primiceria.

wirklicht. Aber gleichwohl ist diese wunderbare, der Natur und Vernunft widersprechende, dem Gemüthe und der Phantasie aber im höchsten Grade entsprechende Verknüpfung der Jungferschaft und Mutterschaft kein Product des Katholicismus; sie liegt selbst schon in der zweideutigen Rolle, welche die Ehe in der Bibel, namentlich im Sinne des Apostels Paulus spielt. Die Lehre von der übernatürlichen Zeugung und Empfängniß Christi ist eine wesentliche Lehre des Christenthums, eine Lehre, die sein inneres dogmatisches Wesen ausspricht, die auf demselben Fundament, wie alle übrigen Wunder und Glaubensartikel beruht. So gut die Christen an dem Tode, den der Philosoph, der Naturforscher, der freie, unbefangne Mensch überhaupt für eine natürliche Nothwendigkeit erkennt, überhaupt an den Grenzen der Natur, welche dem Gemüthe Schranken, der Vernunft aber vernünftige Gesetze sind, Anstoß nahmen und sie daher durch die Macht der Wunderthätigkeit beseitigten, so gut mußten sie auch an dem Naturproceß der Zeugung Anstoß nehmen und ihn durch die Wundermacht aufheben. Und wie die Auferstehung, so kommt auch die übernatürliche Geburt Allen, nämlich Gläubigen, zu Gute; denn die Empfängniß der Maria, als unbefleckt durch das männliche Sperma, welches das eigentliche Contagium der Erbsünde ist, war ja der erste Reinigungsact der sünden-, d. i. naturbeschmutzten Menschheit. Nur weil der Gottmensch nicht angesteckt war von der Erbsünde, konnte Er, der Reine, die Menschheit reinigen in den Augen Gottes, welchen der natürliche Zeugungsproceß ein Gräuel, weil er selbst nichts Andres als das übernatürliche Gemüth ist.

Selbst die trocknen, so willkührlich kritischen protestantischen Orthodoxen betrachteten noch die Empfängniß der gottgebärenden Jungfrau als ein großes, verehrungs- und anstaunungswürdiges, heiliges, übervernünftiges Glaubensmysterium.*) Aber bei den Protestanten,

*) S. z. B. J. D. Winckler Philolog. Lactant. s. Brunsvigae. 1754. p. 247—254.

welche den Chriſten nur auf den Glauben reducirten und beſchränkten, im Leben aber Menſch ſein ließen, hatte auch dieſes Myſterium nur dogmatiſche, nicht mehr praktiſche Bedeutung. Sie ließen ſich durch dieſes Myſterium in ihrer Heirathsluſt nicht irre machen. Dagegen bei den Katholiken, überhaupt den alten unbedingten, unkritiſchen Chriſten war, was ein Myſterium des Glaubens, auch ein Myſterium des Lebens, der Moral. Die katholiſche Moral iſt chriſtlich, myſtiſch, die proteſtantiſche Moral war ſchon von Anfang an rationaliſtiſch. Die proteſtantiſche Moral iſt und war eine fleiſchliche Vermiſchung des Chriſten mit dem Menſchen — dem natürlichen, politiſchen, bürgerlichen, ſocialen Menſchen oder wie ihr ihn ſonſt im Unterſchiede vom chriſtlichen nennen wollt — die katholiſche Moral bewahrte auf ihrem Herzen das Geheimniß der unbefleckten Jungfräulichkeit. Die katholiſche Moral war die Mater dolorosa, die proteſtantiſche eine wohlbeleibte, kindergeſegnete Hausfrau. Der Proteſtantismus iſt von Grund aus der Widerſpruch zwiſchen Glauben und Leben — darum aber die Quelle oder doch Bedingung der Freiheit geworden. Eben deßwegen weil das Myſterium der Gottgebärenden Jungfrau bei den Proteſtanten nur noch in der Theorie oder Dogmatik, aber nicht mehr im Leben galt, ſagten ſie, daß man ſich nicht vorſichtig, nicht zurückhaltend genug darüber ausdrücken könne, daß man es durchaus nicht zu einem Gegenſtand der Speculation machen dürfe. Was man praktiſch verneint, hat keinen wahren Grund und Beſtand mehr im Menſchen, iſt nur noch ein Geſpenſt der Vorſtellung. Deßhalb verbirgt, entzieht man es dem Verſtande. Geſpenſter vertragen nicht das Tageslicht.

Selbſt auch die ſpätere, übrigens ſchon in einem Briefe an den heiligen Bernhard, der ſie aber verwirft, ausgeſprochene, Glaubensvorſtellung, daß auch die Maria unbefleckt ohne Erbſünde empfangen worden ſei, iſt keineswegs eine „ſonderbare Schulmeinung", wie ſie ein moderner Hiſtoriker nennt. Sie ergab ſich vielmehr aus einer

natürlichen Folgerung und einer frommen, dankbaren Geſinnung gegen die Mutter Gottes. Was ein Wunder, was Gott gebiert, muß ſelbſt wunderbaren, göttlichen Urſprungs und Weſens ſein. Wie hätte Maria die Ehre haben können, vom heiligen Geiſte beſchattet zu werden, wenn ſie nicht vorher ſchon vom Hauſe aus wäre purificirt worden? Konnte der heil. Geiſt in einem von der Erbſünde beſudelten Leibe Wohnung nehmen? Wenn Ihr das Princip des Chriſtenthums, die heil- und wundervolle Geburt des Heilands nicht ſonderbar findet — o! ſo findet doch auch die naiven, einfältigen, gutmüthigen Folgerungen des Katholicismus nicht ſonderbar.

Sechzehntes Kapitel.

Das Geheimniß des chriſtlichen Chriſtus oder des perſönlichen Gottes.

Die Grunddogmen des Chriſtenthums ſind erfüllte Herzenswünſche — das Weſen des Chriſtenthums iſt das Weſen des Gemüths. Es iſt gemüthlicher, zu leiden, als zu handeln, gemüthlicher, durch einen Andern erlöſt und befreit zu werden, als ſich ſelbſt zu befreien, gemüthlicher, von einer Perſon, als von der Kraft der Selbſtthätigkeit ſein Heil abhängig zu machen, gemüthlicher, zu lieben, als zu ſtreben, gemüthlicher, ſich von Gott geliebt zu wiſſen, als ſich ſelbſt zu lieben mit der einfachen, natürlichen Selbſtliebe, die allen Weſen eingeboren, gemüthlicher, ſich in den liebeſtrahlenden Augen eines andern perſönlichen Weſens zu beſpiegeln, als in den Hohlſpiegel des eignen Selbſts oder in die kalte Tiefe des ſtillen Oceans der Natur zu ſchauen, gemüthlicher überhaupt, ſich von ſeinem eignen Gemüthe als von einem andern, aber doch im Grunde demſelbigen Weſen beſtimmen zu laſſen, als ſich ſelbſt durch die Vernunft zu beſtimmen. Das Gemüth iſt

überhaupt der Casus obliquus des Ich, das Ich im Accuſativ. Das Fichte'ſche Ich iſt gemüthlos, weil der Accuſativ dem Nominativ gleich iſt, weil es ein Indeclinabile. Aber das Gemüth iſt das von ſich ſelbſt beſtimmte und zwar das von ſich, als wie von einem andern Weſen beſtimmte Ich — das leidende Ich. Das Gemüth verwandelt das Activ im Menſchen in ein Paſſiv und das Paſſiv in ein Activ: das Denkende iſt dem Gemüthe das Gedachte, das Gedachte das Denkende. Das Gemüth iſt träumeriſcher Natur; darum weiß es auch nichts Seligeres, nichts Tieferes, als den Traum. Aber was iſt der Traum? Die Umkehrung des wachen Bewußtſeins. Im Traume iſt das Handelnde das Leidende, das Leidende das Handelnde; im Traume nehme ich meine Selbſtbeſtimmungen als Beſtimmungen von Außen, die Gemüthsbewegungen als Ereigniſſe, meine Vorſtellungen und Empfindungen als Weſen außer mir wahr, leide ich, was ich außerdem thue. Der Traum bricht die Strahlen des Lichts doppelt — daher ſein unbeſchreiblicher Reiz. Es iſt daſſelbe Ich, daſſelbe Weſen im Traume, wie im Wachen; der Unterſchied iſt nur, daß im Wachen das Ich ſich ſelbſt beſtimmt, im Traume von ſich ſelbſt, als wie von einem andern Weſen beſtimmt wird. Ich denke mich — iſt gemüthlos, rationaliſtiſch; ich bin gedacht von Gott und denke mich nur als gedacht von Gott — iſt gemüthvoll, iſt religiös. Das Gemüth iſt der Traum mit offnen Augen; die Religion der Traum des wachen Bewußtſeins; der Traum der Schlüſſel zu den Geheimniſſen der Religion.

Das höchſte Geſetz des Gemüths iſt die unmittelbare Einheit des Willens und der That, des Wunſches und der Wirklichkeit. Dieſes Geſetz erfüllt der Erlöſer. Wie das äußerliche Wunder im Gegenſatz zur natürlichen Thätigkeit die phyſiſchen Bedürfniſſe und Wünſche des Menſchen unmittelbar verwirklicht; ſo befriedigt der Erlöſer, der Verſöhner, der Gottmenſch im Gegenſatz zur moraliſchen Selbſtthätigkeit des natürlichen oder rationaliſtiſchen Menſchen unmittelbar die innern

moralischen Bedürfnisse und Wünsche, indem er den Menschen der Vermittlungsthätigkeit seinerseits überhebt. Was Du wünschest, ist bereits ein Vollbrachtes. Du willst Dir die Seligkeit erwerben, verdienen. Die Moral ist die Bedingung, das Mittel der Seligkeit. Aber Du kannst es nicht — d. h. in Wahrheit: Du brauchst es nicht. Es ist schon geschehen, was Du erst machen willst. Du hast Dich nur leidend zu verhalten, Du brauchst nur zu glauben, nur zu genießen. Du willst Dir Gott geneigt machen, seinen Zorn beschwichtigen, Frieden haben vor Deinem Gewissen. Aber dieser Friede existirt schon; dieser Friede ist der Mittler, der Gottmensch — Er ist Dein beschwichtigtes Gewissen, Er die Erfüllung des Gesetzes und damit die Erfüllung Deines eignen Wunsches und Strebens.

Darum ist aber auch jetzt nicht mehr das Gesetz, sondern der Erfüller des Gesetzes das Muster, die Richtschnur, das Gesetz Deines Lebens. Wer das Gesetz erfüllt, hebt das Gesetz als solches auf. Das Gesetz hat nur Autorität, nur Gültigkeit der Gesetzwidrigkeit gegenüber. Wer aber das Gesetz vollkommen erfüllt, der sagt zum Gesetz: was du willst, das will ich von selbst, und was du nur befiehlst, bekräftige ich durch die That; mein Leben ist das wahre, das lebendige Gesetz. Der Erfüller des Gesetzes tritt daher nothwendig an die Stelle des Gesetzes, und zwar als ein neues Gesetz, ein Gesetz, dessen Joch sanft und milde ist. Denn statt des nur commandirenden Gesetzes stellt er sich selbst als Beispiel, als einen Gegenstand der Liebe, der Bewunderung und Nacheiferung hin und wird dadurch zum Erlöser von der Sünde. Das Gesetz giebt mir nicht die Kraft, das Gesetz zu erfüllen; nein! es ist barbarisch; es befiehlt nur, ohne sich darum zu bekümmern, ob ich es auch erfüllen kann und wie ich es erfüllen soll; es überläßt mich roh- und hülflos nur mir selbst. Aber wer mir mit seinem Beispiel voranleuchtet, der greift mir unter die Arme, der theilt mir seine eigne Kraft mit. Das Gesetz leistet keinen Widerstand der Sünde, aber Wunder wirkt das Beispiel. Das Gesetz ist todt; aber das Beispiel

belebt, begeiſtert, reißt den Menſchen unwillkührlich mit ſich fort. Das Geſetz ſpricht nur zum Verſtande und ſetzt ſich direct den Trieben entgegen; das Beiſpiel dagegen ſchmiegt ſich an einen mächtigen, ſinnlichen Trieb — an den unwillkührlichen Nachahmungstrieb an. Das Beiſpiel wirkt auf Gemüth und Phantaſie. Kurz, das Beiſpiel hat magiſche, d. h. ſinnliche Kräfte; denn die magiſche, d. i. unwillkührliche Anziehungskraft iſt eine weſentliche Eigenſchaft, wie der Materie überhaupt, ſo der Sinnlichkeit insbeſondre.

Die Alten ſagten, wenn die Tugend ſich ſehen laſſen könnte oder würde, ſo würde ſie durch ihre Schönheit Alle für ſich gewinnen und begeiſtern. Die Chriſten waren ſo glücklich, auch dieſen Wunſch erfüllt zu ſehen. Die Heiden hatten ein ungeſchriebenes, die Juden ein geſchriebenes Geſetz, die Chriſten ein Exempel, ein Vorbild, ein ſichtbares, perſönlich lebendiges Geſetz, ein Fleiſch gewordnes, ein menſchliches Geſetz. Daher die Freudigkeit namentlich der erſten Chriſten — daher der Ruhm des Chriſtenthums, daß nur es allein die Kraft habe und gebe, der Sünde zu widerſtehen. Und dieſer Ruhm ſoll ihm, hier wenigſtens, nicht abgeſtritten werden. Nur iſt zu bemerken, daß die Kraft des Tugendexempels nicht ſowohl die Macht der Tugend, als vielmehr die Macht des Beiſpiels überhaupt iſt, gleichwie die Macht der religiöſen Muſik nicht die Macht der Religion, ſondern die Macht der Muſik iſt,*) daß daher das Tugendbild wohl tugendhafte Handlungen, aber deßwegen noch nicht tugendhafte Geſinnungen und Beweggründe zur Folge hat. Aber dieſer einfache und wahre Sinn von der erlöſenden und verſöhnenden Macht des Beiſpiels im Unterſchiede von der Macht des Geſetzes, auf welchen wir den Gegenſatz von Geſetz und Chriſtus zurückführten, drückt keineswegs die volle religiöſe Bedeutung der chriſtlichen Erlöſung und Verſöhnung aus. In dieſer dreht ſich

*) Intereſſant iſt in dieſer Beziehung das Selbſtbekenntniß Auguſtins. (Confess. l. X. c. 33.)

vielmehr Alles um die perſönliche Kraft jenes wunderbaren Mittelweſens, welches weder Gott, noch Menſch allein, ſondern ein Menſch iſt, der zugleich Gott, und ein Gott, der zugleich Menſch iſt, und welches daher nur im Zuſammenhang mit der Bedeutung des Wunders begriffen werden kann. In dieſer iſt der wunderbare Erlöſer nichts Andres, als der erfüllte Wunſch des Gemüths, frei zu ſein von den Geſetzen der Moral, d. h. von den Bedingungen, an welche die Tugend auf dem natürlichen Weg gebunden iſt, der erfüllte Wunſch, von den moraliſchen Uebeln augenblicklich, unmittelbar, mit einem Zauberſchlage, d. h. auf abſolut ſubjective, gemüthliche Weiſe erlöſt zu werden. „Gottes Wort, ſagt z. B. Luther, richtet alle Dinge ſchleunig aus, bringet die Vergebung der Sünde und giebt Dir das ewige Leben, und koſtet nicht mehr, denn daß Du das Wort höreſt und wenn Du es gehört haſt, gläubeſt. Gläubeſt Du es, ſo haſt Du es ohne alle Mühe, Koſt, Verzug und Beſchwerung.*) Aber das Anhören des Wortes Gottes, deſſen Folge der Glaube iſt, das iſt ſelbſt eine „Gabe Gottes“. Alſo iſt der Glaube nichts Andres als ein pſychologiſches Wunder, ein Wunderwerk Gottes im Menſchen, wie Luther gleichfals ſelber ſagt. Aber frei von der Sünde oder vielmehr dem Schuldbewußtſein wird der Menſch nur durch den Glauben — die Moral iſt abhängig vom Glauben, die Tugenden der Heiden ſind nur glänzende Laſter — alſo moraliſch frei und gut nur durch das Wunder.

Daß die Wunderkraft eins iſt mit dem Begriffe des Mittelweſens, iſt hiſtoriſch ſelbſt ſchon dadurch erwieſen, daß die Wunder des alten Teſtaments, die Geſetzgebung, die Vorſehung, kurz alle die Beſtimmungen, welche das Weſen der Religion ausmachen, ſchon im ſpätern Judenthum in die göttliche Weisheit, in den Logos verlegt wurden. Dieſer Logos ſchwebt aber bei Philo noch in der Luft zwiſchen Himmel und Erde, bald als ein nur Gedachtes, bald als ein Wirkliches, d. h.

*) T. XVI. p. 400.

Philo ſchwankt zwiſchen der Philoſophie und Religion, zwiſchen dem metaphyſiſchen, abſtracten und dem eigentlich religiöſen, wirklichen Gott. Erſt im Chriſtenthum befeſtigte und belebte ſich dieſer Logos, wurde er aus einem Gedankenweſen ein wirkliches Weſen, d. h. die Religion concentrirte ſich jetzt ausſchließlich auf das Weſen, das Object, welches ihre weſentliche Natur begründet. Der Logos iſt das perſonificirte Weſen der Religion. Wenn daher Gott als das Weſen des Gemüths beſtimmt wurde, ſo hat dieß erſt im Logos ſeine volle Wahrheit.

Gott als Gott iſt noch das verſchloſſene, verborgne Gemüth; das aufgeſchloſſene, offne, ſich gegenſtändliche Gemüth oder Herz iſt erſt Chriſtus. Erſt in Chriſtus iſt das Gemüth vollkommen ſeiner ſelbſt gewiß und verſichert, außer allem Zweifel über die Wahrhaftigkeit und Göttlichkeit ſeines eignen Weſens; denn Chriſtus ſchlägt nichts dem Gemüthe ab; er erfüllt alle ſeine Bitten. In Gott verſchweigt noch das Gemüth, was ihm auf dem Herzen liegt; es ſeufzt nur; aber in Chriſtus ſpricht es ſich vollkommen aus; hier behält es nichts mehr für ſich zurück. Der Seufzer iſt der noch ängſtliche Wunſch; er drückt ſich mehr durch die Klage aus, daß das nicht iſt, was er wünſcht, als daß er offen, beſtimmt herausſagt, was er will; im Seufzer zweifelt noch das Gemüth an der Rechtskräftigkeit ſeiner Wünſche. Aber in Chriſtus iſt alle Seelenangſt verſchwunden; er iſt der in Siegesgeſang über ſeine Erfüllung übergegangne Seufzer, die frohlockende Gewißheit des Gemüths von der Wahrheit und Wirklichkeit ſeiner in Gott verborgnen Wünſche, der thatſächliche Sieg über den Tod, über alle Gewalt der Welt und Natur, die nicht mehr nur gehoffte, die bereits vollbrachte Auferſtehung; Er iſt das Herz, das aller drückenden Schranken, aller Leiden frei und ledig iſt, das ſelige Gemüth — die ſichtbare Gottheit.*)

*) „Weil uns Gott ſeinen Sohn gegeben, ſo hat er uns alles mit ihm geben, es heiße Teufel, Sünde, Tod, Hölle, Himmel, Gerechtigkeit, Leben; Alles, alles

Gott zu ſehen, dieß iſt der höchſte Wunſch, der höchſte Triumph des Herzens. Chriſtus iſt dieſer erfüllte Wunſch, dieſer Triumph. Gott nur gedacht, nur als Denkweſen, d. i. Gott als Gott iſt immer nur ein entferntes Weſen, das Verhältniß zu ihm ein abſtractes, gleich dem Freundſchaftsverhältniß, in welchem wir zu einem räumlich entfernten, perſönlich uns unbekannten Menſchen ſtehen. So ſehr auch ſeine Werke, die Beweiſe von Liebe, die er uns giebt, uns ſein Weſen vergegenwärtigen, es bleibt doch ſtets eine unausgefüllte Lücke, das Herz unbefriedigt; wir ſehnen uns darnach, ihn zu ſehen. So lange uns ein Weſen nicht von Angeſicht zu Angeſicht bekannt iſt, ſind wir doch immer noch im Zweifel, ob es wohl iſt und ſo iſt, wie wir es vorſtellen; erſt im Sehen liegt die letzte Zuverſicht, die vollſtändige Beruhigung. Chriſtus iſt der perſönlich bekannte Gott, Chriſtus daher die ſelige Gewißheit, daß Gott iſt und ſo iſt, wie es das Gemüth will und bedarf, daß er iſt. Gott als Gegenſtand des Gebets iſt wohl ſchon ein menſchliches Weſen, indem er an menſchlichem Elend Theil nimmt, menſchliche Wünſche erhört, aber er iſt doch noch nicht als wirklicher Menſch dem religiöſen Bewußtſein Gegenſtand. Erſt in Chriſtus iſt daher der letzte Wunſch der Religion verwirklicht, das Geheimniß des religiöſen Gemüthes aufgelöſt — aufgelöſt aber in der der Religion eigenthümlichen Bilderſprache — denn, was Gott im Weſen iſt, das iſt in Chriſtus zur Erſcheinung gekommen. In

---

muß es unſer ſeyn, weil der Sohn, als ein Geſchenk, unſer iſt, in welchem alles mit einander iſt." Luther. (T. XV. p. 311.) „Das beſte Stück an der Auferſtehung iſt ſchon geſchehen; Chriſtus, das Haupt der ganzen Chriſtenheit, iſt durch den Tod hindurch und von den Todten auferſtanden. Zudem iſt das fürnehmſte Stück an mir, meine Seele, auch hindurch durch den Tod und mit Chriſto im himmliſchen Weſen. Was kann mir denn das Grab und der Tod ſchaden." (T. XVI. p. 238.) „Ein Chriſtenmenſch hat gleiche Gewalt mit Chriſto, iſt eine Gemeine und ſitzet mit ihm in geſammten Lehn." (T. XIII. p. 648.) „Wer ſich nun an Chriſtum hängt und hält, der hat ſo viel als er." (T. XVI. p. 574.)

ſofern kann man die chriſtliche Religion mit vollem Rechte die abſolute, die vollkommne nennen. Daß Gott, der an ſich nichts Andres als das Weſen des Menſchen iſt, auch als ſolches verwirklicht werde, als Menſch dem Bewußtſein Gegenſtand ſei, das iſt das Ziel der Religion. Und dieſes erreichte die chriſtliche Religion in der Menſchwerdung Gottes, die keineswegs ein vorübergehender Act iſt, denn Chriſtus bleibt auch noch nach ſeiner Himmelfahrt Menſch, Menſch von Herzen und Menſch von Geſtalt, nur daß jetzt ſein Leib nicht mehr ein irdiſcher, dem Leiden unterworfner Körper iſt.

Die Menſchwerdungen Gottes bei den Orientalen, wie namentlich den Indern, haben keine ſo intenſive Bedeutung, als die chriſtliche. Eben weil ſie oft geſchehen, werden ſie gleichgültig, verlieren ſie ihren Werth. Die Menſchheit Gottes iſt ſeine Perſönlichkeit; Gott iſt ein perſönliches Weſen, heißt: Gott iſt ein menſchliches Weſen, Gott iſt Menſch. Die Perſönlichkeit iſt ein Gedanke, der nur als wirklicher Menſch Wahrheit hat.*) Der Sinn, der den Menſchwerdungen Gottes zu Grunde liegt, iſt daher unendlich beſſer erreicht durch eine Menſchwerdung, eine Perſönlichkeit. Wo Gott in mehreren Perſonen nach einander erſcheint, da ſind dieſe Perſönlichkeiten verſchwindende. Aber es handelt ſich eben um eine bleibende Perſönlichkeit, eine ausſchließende Perſönlichkeit. Wo viele Incarnationen vorkommen, da iſt Raum gegeben für noch unzählig viele andere: die Phantaſie iſt nicht beſchränkt; da treten auch die bereits wirklichen in die Kategorie der nur möglichen oder vorſtellbaren, in die Kategorie von Phantaſien oder von bloßen Erſcheinungen. Wo aber ausſchließlich eine Perſönlichkeit als die Incarnation der Gottheit geglaubt und

*) Hieraus erhellt die Unwahrhaftigkeit und Eitelkeit der modernen Speculation über die Perſönlichkeit Gottes. Schämt ihr euch nicht eines perſönlichen Gottes, ſo ſchämt euch auch nicht eines fleiſchlichen Gottes. Eine abſtracte farbloſe Perſönlichkeit, eine Perſönlichkeit ohne Fleiſch und Blut iſt ein hohles Geſpenſt.

angeſchaut wird, da imponirt dieſe ſogleich mit der Macht einer hiſtoriſchen Perſönlichkeit; die Phantaſie iſt abgethan, die Freiheit, noch andere ſich vorzuſtellen, aufgegeben. Dieſe Eine Perſönlichkeit nöthigt mir den Glauben an ihre Wirklichkeit auf. Der Charakter der wirklichen Perſönlichkeit iſt eben die Ausſchließlichkeit — das Leibnitz'ſche Principium des Unterſchieds, daß nichts Exiſtirendes dem andern vollkommen gleich iſt. Der Ton, der Nachdruck, mit dem die Eine Perſönlichkeit ausgeſprochen wird, macht einen ſolchen Eindruck auf das Gemüth, daß ſie unmittelbar als eine wirkliche ſich darſtellt, aus einem Gegenſtand der Phantaſie zu einem Gegenſtand der gemeinen hiſtoriſchen Anſchauung wird.

Die Sehnſucht iſt die Nothwendigkeit des Gemüths; und das Gemüth ſehnt ſich nach einem perſönlichen Gott. Aber dieſe Sehnſucht nach der Perſönlichkeit Gottes iſt nur eine wahre, ernſte, tiefe, wenn ſie die Sehnſucht nach Einer Perſönlichkeit iſt, wenn ſie ſich mit Einer begnügt. Mit der Mehrheit der Perſonen ſchwindet die Wahrheit des Bedürfniſſes, wird die Perſönlichkeit zu einem Luxusartikel der Phantaſie. Was aber mit der Gewalt der Nothwendigkeit, das wirkt mit der Gewalt der Wirklichkeit auf den Menſchen. Was namentlich dem Gemüth ein nothwendiges, das iſt ihm unmittelbar auch ein wirkliches Weſen. Die Sehnſucht ſagt: es muß ein perſönlicher Gott ſein, d. h. er kann nicht nicht ſein, das befriedigte Gemüth: er iſt. Die Bürgſchaft ſeiner Exiſtenz liegt für das Gemüth in der Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz — die Nothwendigkeit der Befriedigung in der Gewalt des Bedürfniſſes. Die Noth kennt kein Geſetz außer ſich; die Noth bricht Eiſen. Das Gemüth kennt aber keine andere Nothwendigkeit, als die Gemüthsnothwendigkeit, die Sehnſucht: es verabſcheut die Nothwendigkeit der Natur, die Nothwendigkeit der Vernunft. Nothwendig iſt alſo dem Gemüthe ein ſubjectiver, gemüthlicher, perſönlicher Gott; aber nothwendig nur Eine Perſönlichkeit, und dieſe Eine nothwendig eine hiſtoriſche, wirk-

liche Perſönlichkeit. Nur in der Einheit der Perſönlichkeit befriedigt, ſammelt ſich das Gemüth; die Mehrheit zerſtreut.

Wie aber die Wahrheit der Perſönlichkeit die Einheit, die Wahrheit der Einheit die Wirklichkeit; ſo iſt die Wahrheit der wirklichen Perſönlichkeit — das Blut. Der letzte, von dem Verfaſſer des vierten Evangeliums mit beſonderem Nachdruck hervorgehobne Beweis, daß die ſichtbare Perſon Gottes kein Phantasma, keine Illuſion, ſondern wirklicher Menſch geweſen, iſt, daß Blut aus ſeiner Seite am Kreuze floſſen. Wo der perſönliche Gott eine wahre Herzensnoth iſt, da muß er ſelbſt Noth leiden. Blut in ſeinem Leiden liegt die Gewißheit ſeiner Wirklichkeit; nur darauf der weſentliche Ein- und Nachdruck der Incarnation. Gott ſehen genügt dem Gemüthe nicht; die Augen geben noch keine hinlängliche Bürgſchaft. Die Wahrheit der Geſichtsvorſtellung bekräftigt nur das Gefühl. Aber wie ſubjectiv das Gefühl, ſo iſt auch objectiv die Fühlbarkeit, Angreifbarkeit, Leidensfähigkeit das letzte Wahrzeichen der Wirklichkeit — das Leiden Chriſti daher die höchſte Zuverſicht, der höchſte Selbſtgenuß, der höchſte Troſt des Gemüthes; denn nur im Blute Chriſti iſt der Durſt nach einem perſönlichen, d. i. menſchlichen, theilnehmenden, empfindenden Gotte geſtillt.

„Darum wir es für einen ſchädlichen Irrthum halten, da Chriſto nach ſeiner Menſchheit ſolche (nämlich göttliche) Majeſtät entzogen, dadurch den Chriſten ihr höchſter Troſt genommen, den ſie in ... Verheißung von der Gegenwärtigkeit und Beiwohnung ihres Haupts, Königs und Hohenprieſters haben, der ihnen verſprochen hat, daß nicht allein ſeine bloße Gottheit, welche gegen uns arme Sünder, wie ein verzehrendes Feuer gegen dürre Stoppeln iſt, ſondern Er, Er, der Menſch, der mit ihnen geredet hat, der alle Trübſal in ſeiner angenommenen menſchlichen Geſtalt verſucht hat, der dahero auch mit uns, als mit Menſchen und ſeinen Brüdern ein Mitleiden haben kann, der wolle bei uns ſein in allen unſern Nöthen, auch nach

der Vater, nach welcher er unſer Bruder iſt und wir Fleiſch von ſeinem Fleiſche ſind."*)

Oberflächlich iſt es, wenn man geſagt, das Chriſtenthum ſei nicht die Religion von einem perſönlichen Gott, ſondern von drei Perſönlichkeiten. Dieſe drei Perſönlichkeiten haben allerdings in der Dogmatik Exiſtenz; aber auch hier iſt die Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes nur ein willkührlicher Machtſpruch, welcher durch die unperſönlichen Beſtimmungen, wie z. B. die, daß der heil. Geiſt die Gabe, das donum des Vaters und Sohnes ſei, widerlegt wird.**) Schon der Ausgang des heil. Geiſtes ſtellt ſeiner Perſönlichkeit ein ungünſtiges Prognoſtikon, denn nur durch die Zeugung, nicht aber durch das unbeſtimmte Aus- und Hervorgehen oder durch das Hauchen, die Spiratio wird ein perſönliches Weſen hervorgebracht. Und ſelbſt der Vater, als Repräſentant des rigoroſen Begriffes der Gottheit, iſt nur der Einbildung und Behauptung nach, aber nicht ſeinen Beſtimmungen nach ein perſönliches Weſen: er iſt ein abſtracter Begriff, ein nur gedachtes Weſen. Die plaſtiſche Perſönlichkeit iſt nur Chriſtus. Zur Perſönlichkeit gehört Geſtalt; die Geſtalt iſt die Wirklichkeit der Perſönlichkeit. Chriſtus allein iſt der perſönliche Gott — Er der wahre, wirkliche Gott der Chriſten, was nicht oft genug wiederholt werden kann.***)

*) Concordienb. Erklär. Art. 8.

**) Schon Fauſtus Socinus hat dieß aufs Trefflichſte gezeigt. S. deſſen Defens. Animadv. in Assert. Theol. Coll. Posnan. de trino et uno Deo Irenopoli. 1656. c. 11.

***) Man leſe in dieſer Beziehung beſonders die Schriften der chriſtlichen Orthodoxen gegen die Heterodoxen, z. B. gegen die Socinianer. Neuere Theologen erklären bekanntlich auch die kirchliche Gottheit Chriſti für unbibliſch; aber gleichwohl iſt dieſe unläugbar das charakteriſtiſche Princip des Chriſtenthums, und wenn ſie auch nicht ſo in der Bibel ſchon ſteht, wie in der Dogmatik, dennoch eine nothwendige Conſequenz der Bibel. Was kann ein Weſen, welches die leibhafte Fülle der Gottheit, welches allwiſſend (Joh. 16, 30.) und allmächtig iſt (Tode erweckt, Wunder wirkt), welches allen Dingen und Weſen der Zeit und dem Range nach vorangeht, welches das Leben in ſich ſelbſt hat (wenn auch als gegeben) gleichwie der Vater das Leben in-

In ihm allein concentrirt ſich die chriſtliche Religion, das Weſen der Religion überhaupt. Nur Er entſpricht der Sehnſucht nach einem perſönlichen Gott; nur Er iſt eine dem Weſen des Gemüths entſprechende Exiſtenz; nur auf ihn häufen ſich alle Freuden der Phantaſie und alle Leiden des Gemüths; nur in ihm erſchöpft ſich das Gemüth und erſchöpft ſich die Phantaſie. Chriſtus iſt die Einheit von Gemüth und Phantaſie.

Dadurch unterſcheidet ſich das Chriſtenthum von andern Religionen, daß in dieſen Herz und Phantaſie auseinander gehen, im Chriſtenthum aber zuſammenfallen. Die Phantaſie ſchweift hier nicht ſich ſelbſt überlaſſen herum; ſie folgt dem Zuge des Herzens; ſie ſchreibt einen Kreis, deſſen Mittelpunkt das Gemüth iſt. Die Phantaſie iſt hier beſchränkt durch Herzensbedürfniſſe, erfüllt nur die Wünſche des Gemüths, bezieht ſich nur auf das Eine, was Noth iſt; kurz ſie hat, wenigſtens im Ganzen, eine praktiſche, geſammelte, keine ausſchweifende, nur poetiſche Tendenz. Die Wunder des Chriſtenthums, empfangen im Schooße des nothleidenden, bedürftigen Gemüths, keine Producte nur der freien, willkührlichen Selbſtthätigkeit, verſetzen uns unmittelbar auf den Boden des gemeinen, wirklichen Lebens; ſie wirken auf den Gemüthsmenſchen mit unwiderſtehlicher Gewalt, weil ſie die Nothwendigkeit des Gemüths für ſich haben. Kurz, die Macht der Phantaſie iſt hier zugleich die Macht des Herzens, die Phantaſie nur das ſiegreiche, triumphirende Herz. Bei den Orientalen, bei den Griechen ſchwelgte die Phantaſie, unbekümmert um die Noth des Herzens, im Genuſſe irdiſcher Pracht und Herrlichkeit; im Chriſtenthume ſtieg ſie aus dem

ſich hat, was kann dieſes Weſen, conſequent gefolgert, anders als Gott ſein? „Chriſtus iſt dem Willen nach mit dem Vater eins“; aber Willenseinheit ſetzt Weſenseinheit voraus. „Chriſtus iſt der Abgeſandte, der Stellvertreter Gottes“; aber Gott kann ſich nur durch ein göttliches Weſen vertreten laſſen. Nur den, in welchem ich gleiche oder doch ähnliche Eigenſchaften, wie in mir finde, kann ich zu meinem Stellvertreter oder Geſandten wählen, ſonſt blamire ich mich ſelbſt.

Pallaſte der Götter herab in die Wohnung der Armuth, wo nur die Nothwendigkeit des Bedürfniſſes waltet, demüthigte ſie ſich unter die Herrſchaft des Herzens. Aber je mehr ſie ſich äußerlich beſchränkte, um ſo mehr gewann ſie an Kraft. An der Noth des Herzens ſcheiterte der Muthwille der olympiſchen Götter; aber allmächtig wirkt die Phantaſie im Bunde mit dem Herzen. Und dieſer Bund der Freiheit der Phantaſie mit der Nothwendigkeit des Herzens iſt Chriſtus. Alle Dinge ſind Chriſto unterthan; Er iſt der Herr der Welt, der mit ihr macht, was er nur will; aber dieſe über die Natur unbeſchränkt gebietende Macht iſt ſelbſt wieder unterthan der Macht des Herzens: Chriſtus gebietet der tobenden Natur Stillſchweigen, aber nur um zu erhören die Seufzer der Nothleidenden.

Siebzehntes Kapitel.

Der Unterſchied des Chriſtenthums vom Heidenthum.

Chriſtus iſt die Allmacht der Subjectivität, das von allen Banden und Geſetzen der Natur erlöſte Herz, das mit Ausſchluß der Welt nur auf ſich allein concentrirte Gemüth, die Erfüllung aller Herzenswünſche, die Himmelfahrt der Phantaſie, das Auferſtehungsfeſt des Herzens — Chriſtus daher der Unterſchied des Chriſtenthums vom Heidenthum.

Im Chriſtenthum concentrirte ſich der Menſch nur auf ſich ſelbſt, löſte er ſich vom Zuſammenhang des Weltganzen los, machte er ſich zu einem ſelbſtgenügſamen Ganzen, zu einem abſoluten, außer- und überweltlichen Weſen. Eben dadurch, daß er ſich nicht mehr als ein der Welt angehörendes Weſen anſah, den Zuſammenhang mit ihr unterbrach, fühlte er ſich als unbeſchränktes Weſen — denn die

Schranke der Subjectivität iſt eben die Welt, die Objectivität — hatte er keinen Grund mehr, die Wahrheit und Gültigkeit ſeiner ſubjectiven Wünſche und Gefühle zu bezweifeln. Die Heiden dagegen, nicht auf ſich zurückgezogen, nicht in ſich ſelbſt vor der Natur ſich verbergend, beſchränkten ihre Subjectivität durch die Anſchauung der Welt. So ſehr die Alten die Herrlichkeit der Intelligenz, der Vernunft feierten, ſo waren ſie doch ſo liberal, ſo objectiv, auch das Andere des Geiſtes, die Materie leben und zwar ewig leben zu laſſen, im Theoretiſchen, wie im Praktiſchen; die Chriſten bewährten ihre, wie praktiſche, ſo theoretiſche Intoleranz auch darin, daß ſie ihr ewiges ſubjectives Leben nur dadurch zu ſichern glaubten, daß ſie, wie in dem Glauben an den Untergang der Welt, den Gegenſatz der Subjectivität, die Natur vernichteten.*) Die Alten waren frei von ſich, aber ihre Freiheit war die Freiheit der Gleichgültigkeit gegen ſich; die Chriſten frei von der Natur, aber ihre Freiheit war nicht die Freiheit der Vernunft, die wahre Freiheit - - die wahre Freiheit iſt nur die durch die Weltanſchauung, durch die Natur ſich beſchränkende — ſondern die Freiheit des Gemüths und der Phantaſie, die Freiheit des Wunders. Die Alten entzückte der Kosmos ſo ſehr, daß ſie ſich ſelbſt darüber aus dem Auge verloren, ſich im Ganzen verſchwinden ſahen; die Chriſten verachteten die Welt; was iſt das Geſchöpf gegen den Schöpfer? was Sonne, Mond und Erde gegen die menſchliche Seele? Die Welt vergeht, aber der Menſch iſt ewig. Wenn die Chriſten den Menſchen aus aller Gemeinſchaft mit der Natur losriſſen und dadurch in das Extrem einer vornehmen Delicateſſe verfielen, die ſchon die entfernte Vergleichung des Menſchen mit dem Thiere als gottloſe Verletzung der Menſchenwürde

*) Die Heiden verſpotteten daher deßwegen die Chriſten, daß ſie dem Himmel und den Geſtirnen, die wir verlaſſen, wie wir ſie gefunden haben, den Untergang androhten, uns ſelbſt aber, den Menſchen, die wir doch wie einen Anfang, ſo auch ein Ende hätten, nach dem Tode ewiges Leben verſprächen." Minucii Felicis Octav. c. 11. §. 2.

bezeichnete; ſo verfielen dagegen die Heiden in das andere Extrem, in die Gemeinheit, welche den Unterſchied zwiſchen Thier und Menſch aufhebt, oder gar, wie z. B. Celſus, der Gegner des Chriſtenthums, den Menſchen unter die Thiere herabſetzt.

Die Heiden betrachteten aber den Menſchen nicht nur im Zuſammenhang mit dem Univerſum; ſie betrachteten den Menſchen, d. h. hier das Individuum, den Einzelnen nur im Zuſammenhang mit andern Menſchen, in Verbindung mit einem Gemeinweſen. Sie unterſchieden, wenigſtens als Philoſophen, ſtrenge das Individuum von der Gattung, das Individuum als Theil vom Ganzen des Menſchengeſchlechts und unterordneten dem Ganzen das einzelne Weſen. Die Menſchen vergehen, aber die Menſchheit beſteht, ſagt ein heidniſcher Philoſoph. Wie willſt Du klagen über den Verluſt Deiner Tochter? ſchreibt Sulpicius an Cicero. Große, weltberühmte Städte und Reiche ſind untergegangen, und Du gebehrdeſt Dich ſo über den Tod eines homunculi, eines Menſchleins? Wo iſt Deine Philoſophie? Der Begriff des Menſchen als Individuums war den Alten ein durch den Begriff der Gattung oder des Gemeinweſens vermittelter, abgeleiteter Begriff. Dachten ſie auch hoch von der Gattung, hoch von den Vorzügen der Menſchheit, hoch und erhaben von der Intelligenz, ſo dachten ſie doch gering vom Individuum. Das Chriſtenthum dagegen ließ die Gattung fahren, hatte nur das Individuum im Auge und Sinne. Das *Chriſtenthum*, freilich nicht das heutige Chriſtenthum, welches die *Bildung* des Heidenthums in ſich aufgenommen und nur noch den Namen und einige allgemeine Sätze vom Chriſtenthum behalten hat, iſt der *directe Gegenſatz des Heidenthums* — es wird nur *wahrhaft* erfaßt, nicht verunſtaltet durch willkührliche, ſpeculative Deutelei, wenn es *als Gegenſatz* erfaßt wird; es iſt *wahr, ſo weit als ſein Gegenſatz falſch iſt, aber falſch, ſo weit ſein Gegenſatz wahr iſt*. Die Alten opferten das Individuum der Gattung auf; die Chriſten die Gattung dem Individuum. Oder: das Heidenthum dachte und erfaßte das

Individuum nur als Theil im Unterſchiede von dem Ganzen der Gattung, das Chriſtenthum dagegen nur in unmittelbarer, unterſchiedloſer Einheit mit der Gattung.*)

Dem Chriſtenthum war das Individuum Gegenſtand einer unmittelbaren Vorſehung, d. h. ein unmittelbarer Gegenſtand des göttlichen Weſens. Die Heiden glaubten eine Vorſehung des Einzelnen nur vermittelſt der Gattung, des Geſetzes, der Weltordnung, alſo nur eine mittelbare, natürliche, nicht wunderbare Vorſehung; die

*) Ariſtoteles ſagt bekanntlich ausdrücklich in ſeiner Politik, daß der Einzelne, weil er für ſich ſelbſt nicht ſich genüge, ſich gerade ſo zum Staate verhalte, wie der Theil zum Ganzen, daß daher der Staat der Natur nach früher ſei als die Familie und das Individuum, denn das Ganze ſei nothwendig früher als der Theil. — Die Chriſten „opferten" wohl auch „das Individuum", d. h. hier den Einzelnen als Theil dem Ganzen, der Gattung, dem Gemeinweſen auf. Der Theil, ſagt der heilige Thomas Aquino, einer der größten chriſtlichen Denker und Theologen, opfert ſich ſelbſt aus natürlichem Inſtinkt zur Erhaltung des Ganzen auf. „Jeder Theil liebt von Natur mehr das Ganze als ſich ſelbſt. Und jedes Einzelne liebt von Natur mehr das Gut ſeiner Gattung, als ſein einzelnes Gut oder Wohl. Jedes Weſen liebt daher auf ſeine Weiſe naturgemäß Gott, als das allgemeine Gut, mehr, als ſich ſelbſt." (Summae P. I. Qu. 60. Art. V.) Die Chriſten denken daher in dieſer Beziehung wie die Alten. Thomas A. preiſt (de Regim. Princip. l. III. c. 4.) die Römer, daß ſie ihr Vaterland über Alles ſetzten, ſeinem Wohl ihr Wohl aufopferten. Aber alle dieſe Gedanken und Geſinnungen gelten im Chriſtenthum nur auf der Erde, nicht im Himmel, in der Moral, nicht in der Dogmatik, in der Anthropologie, nicht in der Theologie. Als Gegenſtand der Theologie iſt das Individuum, der Einzelne übernatürliches, unſterbliches, ſelbſtgenuges, abſolutes, göttliches Weſen. Der heidniſche Denker Ariſtoteles erklärt die Freundſchaft (Ethik 9. B. 9. K.) für nothwendig zur Glückſeligkeit, der chriſtliche Denker Thomas A. aber nicht. „Nicht gehört nothwendig, ſagt er, Geſellſchaft von Freunden zur Seligkeit, weil der Menſch die ganze Fülle ſeiner Vollkommenheit in Gott hat." „Wenn daher auch eine Seele allein für ſich im Genuſſe Gottes wäre, ſo wäre ſie doch ſelig, wenn ſie gleich keinen Nächſten hätte, den ſie liebte." (Prima Secundae. Qu. 4. 8.) Der Heide weiß ſich alſo auch in der Glückſeligkeit als Einzelnen, als Individuum und deßwegen als bedürftig eines andern Weſens ſeines Gleichen, ſeiner Gattung, der Chriſt aber bedarf keines andern Ich, weil er als Individuum zugleich nicht Individuum, ſondern Gattung, allgemeines Weſen iſt, weil er „die ganze Fülle ſeiner Vollkommenheit in Gott" d. h. in ſich ſelbſt hat.

Chriſten aber ließen die Vermittlung fallen, ſetzten ſich in unmittelbaren Verband mit dem vorſehenden, allumfaſſenden, allgemeinen Weſen; d. h. ſie identificirten unmittelbar mit dem allgemeinen Weſen das einzelne Weſen.

Aber der Begriff der Gottheit fällt mit dem Begriff der Menſchheit in Eins zuſammen. Alle göttlichen Beſtimmungen, alle Beſtimmungen, die Gott zu Gott machen, ſind Gattungsbeſtimmungen — Beſtimmungen, die in dem Einzelnen, dem Individuum beſchränkt ſind, aber deren Schranken in dem Weſen der Gattung und ſelbſt in ihrer Exiſtenz — inwiefern ſie nur in allen Menſchen zuſammengenommen ihre entſprechende Exiſtenz hat — aufgehoben ſind. Mein Wiſſen, mein Wille iſt beſchränkt; aber meine Schranke iſt nicht die Schranke des Andern, geſchweige der Menſchheit; was mir ſchwer, iſt dem Andern leicht; was einer Zeit unmöglich, unbegreiflich, iſt der kommenden begreiflich und möglich. Mein Leben iſt an eine beſchränkte Zeit gebunden, das Leben der Menſchheit nicht. Die Geſchichte der Menſchheit beſteht in nichts Anderm als einer fortgehenden Ueberwindung von Schranken, die zu einer beſtimmten Zeit für Schranken der Menſchheit, und darum für abſolute, unüberſteigliche Schranken gelten. Die Zukunft enthüllt aber immer, daß die angeblichen Schranken der Gattung nur Schranken der Individuen waren. Die Geſchichte der Wiſſenſchaften, namentlich der Philoſophie und Naturwiſſenſchaft liefern hierfür die intereſſanteſten Belege. Es wäre höchſt intereſſant und lehrreich, eine Geſchichte der Wiſſenſchaften lediglich aus dieſem Geſichtspunkte zu ſchreiben, um den Wahn des Individuums, ſeine Gattung beſchränken zu können, in ſeiner ganzen Nichtigkeit zu zeigen. Unbeſchränkt iſt alſo die Gattung, beſchränkt nur das Individuum. *)

*) Im Sinne der Religion und Theologie iſt freilich auch die Gattung nicht unbeſchränkt, nicht allwiſſend, nicht allmächtig, aber nur deßwegen, weil alle göttlichen Eigenſchaften nur in der Phantaſie exiſtiren, nur Prädicate, nur Ausdrücke des menſchlichen Gemüths- und Vorſtellungsvermögens ſind, wie in dieſer Schrift gezeigt wird.

Aber das Gefühl der Schranke iſt ein peinliches; von dieſer Pein befreit ſich das Individuum in der Anſchauung des vollkommnen Weſens; in dieſer Anſchauung beſitzt es, was ihm außerdem fehlt. Gott iſt nichts Andres bei den Chriſten als die Anſchauung von der unmittelbaren Einheit der Gattung und Individualität, des allgemeinen und einzelnen Weſens. Gott iſt der Begriff der Gattung als eines Individuums, der Begriff oder das Weſen der Gattung, welches als Gattung, als allgemeines Weſen, als der Inbegriff aller Vollkommenheiten, aller von den, ſei es nun wirklichen, oder vermeintlichen, Schranken des Individuums gereinigten Eigenſchaften zugleich wieder ein individuelles, einzelnes Weſen iſt. „Weſen und Exiſtenz iſt bei Gott identiſch", d. h. eben nichts Andres, als er iſt der Gattungsbegriff, das Gattungsweſen unmittelbar zugleich als Exiſtenz, als Einzelweſen. Der höchſte Gedanke von dem Standpunkt der Religion oder Theologie aus iſt: Gott liebt nicht, er iſt ſelbſt die Liebe; er lebt nicht, er iſt das Leben; er iſt nicht gerecht, ſondern die Gerechtigkeit ſelbſt, nicht eine Perſon, ſondern die Perſönlichkeit ſelbſt — die Gattung, die Idee unmittelbar als Wirkliches.

Eben wegen dieſer unmittelbaren Einheit der Gattung und Individualität, dieſer Concentration aller Allgemeinheiten und Weſenheiten in ein perſönliches Weſen iſt Gott ein tief gemüthlicher, die Phantaſie entzückender Gegenſtand, während die Idee der Menſchheit eine gemüthloſe iſt, weil die Menſchheit nur als ein Gedanke, als das Wirkliche aber, im Unterſchied von dieſem Gedanken, die unzählig vielen einzelnen beſchränkten Individuen uns in unſerer Vorſtellung vorſchweben. In Gott dagegen befriedigt ſich unmittelbar das Gemüth, weil hier Alles in Eins zuſammengefaßt, Alles mit einem Mal, d. h. weil hier die Gattung unmittelbar Exiſtenz, Einzelweſen iſt. Gott iſt die Liebe, die Tugend, die Schönheit, die Weisheit, das vollkommne, allgemeine Weſen als ein Weſen, der unendliche Umfang der Gattung als ein compendiariſcher Inbegriff. Aber Gott iſt des Menſchen eignes

Weſen — die Chriſten unterſcheiden ſich alſo dadurch von den Heiden, daß ſie das Individuum unmittelbar mit der Gattung identificiren, daß bei ihnen das Individuum die Bedeutung der Gattung hat, das Individuum für ſich ſelbſt für das vollkommne Daſein der Gattung gilt — dadurch, daß ſie das menſchliche Individuum vergöttern, zum abſoluten Weſen machen.

Charakteriſtiſch beſonders iſt der Unterſchied des Chriſtenthums und Heidenthums in Betreff des Verhältniſſes des Individuums zur Intelligenz, zum Verſtande, zum *Νοῦς*. Die Chriſten individualiſirten den Verſtand, die Heiden machten ihn zu einem univerſalen Weſen. Den Heiden war der Verſtand, die Intelligenz das Weſen des Menſchen, den Chriſten nur ein Theil ihrer ſelbſt, den Heiden war darum nur die Intelligenz, die Gattung, den Chriſten das Individuum unſterblich, d. i. göttlich. Hieraus ergiebt ſich von ſelbſt der weitere Unterſchied zwiſchen heidniſcher und chriſtlicher Philoſophie.

Der unzweideutigſte Ausdruck, das charakteriſtiſche Symbolum dieſer unmittelbaren Einheit der Gattung und Individualität im Chriſtenthum iſt Chriſtus, der wirkliche Gott der Chriſten. Chriſtus iſt das Urbild, der exiſtirende Begriff der Menſchheit, der Inbegriff aller moraliſchen und göttlichen Vollkommenheiten, mit Ausſchluß alles Negativen, Mangelhaften, reiner, himmliſcher, ſündloſer Menſch, Gattungsmenſch, der Adam Kadmon, aber nicht angeſchaut als die Totalität der Gattung, der Menſchheit, ſondern unmittelbar als ein Individuum, als eine Perſon. Chriſtus, d. h. der chriſtliche, religiöſe Chriſtus iſt daher nicht der Mittelpunkt, ſondern das Ende der Geſchichte. Dieß geht eben ſo aus dem Begriffe, als der Hiſtorie hervor. Die Chriſten erwarteten das Ende der Welt, der Geſchichte. Chriſtus ſelbſt prophezeiht in der Bibel, allen Lügen und Sophismen unſerer Exegeten zum Trotz, klar und deutlich das nahe Weltende. Die Geſchichte beruht nur auf dem Unterſchiede des Individuums von der

Gattung ist die Liebe undenkbar. Die Liebe ist nichts Andres als das Selbstgefühl der Gattung innerhalb des Geschlechtsunterschieds. In der Liebe ist die Wahrheit der Gattung, die sonst nur eine Vernunftsache, ein Gegenstand des Denkens ist, eine Gefühlssache, eine Gefühlswahrheit, denn in der Liebe spricht der Mensch seine Ungenügsamkeit an seiner Individualität für sich aus, postulirt er das Dasein des Andern als ein Herzensbedürfniß, rechnet er den Andern zu seinem eignen Wesen, erklärt er nur sein durch die Liebe mit ihm verbundnes Leben für wahres menschliches, dem Begriffe des Menschen, d. i. der Gattung entsprechendes Leben. Mangelhaft, unvollkommen, schwach, bedürftig ist das Individuum; aber stark, vollkommen, befriedigt, bedürfnißlos, selbstgenugsam, unendlich die Liebe, weil in ihr das Selbstgefühl der Individualität das Selbstgefühl der Vollkommenheit der Gattung ist. Aber wie die Liebe, wirkt auch die Freundschaft, wo sie wenigstens wahr und innig, wo sie Religion ist, wie sie es bei den Alten war. Freunde ergänzen sich; Freundschaft ist ein Tugendmittel und mehr: sie ist selbst Tugend, aber eine gemeinschaftliche Tugend. Nur zwischen Tugendhaften kann Freundschaft stattfinden, wie die Alten sagten. Aber doch kann nicht vollkommne Gleichheit, es muß vielmehr Unterschied stattfinden, denn die Freundschaft beruht auf einem Ergänzungstriebe. Der Freund giebt sich durch den Andern, was er selbst nicht besitzt. Die Freundschaft sühnt durch die Tugenden des Einen die Fehler des Andern. Der Freund rechtfertigt den Freund vor Gott. So fehlerhaft auch ein Mensch für sich selbst sein mag: er beweist doch darin schon einen guten Kern, daß er tüchtige Menschen zu Freunden hat. Wenn ich auch selbst nicht vollkommen sein kann, so liebe ich doch wenigstens an Andern die Tugend, die Vollkommenheit. Wenn daher einst der liebe Gott wegen meiner Sünden, Schwächen und Fehler mit mir rechten will, so schiebe ich als Fürsprecher, als Mittelspersonen die Tugenden meiner Freunde ein. Wie barbarisch, wie unvernünftig wäre der Gott, der mich verdammte wegen

ſein ſoll, eine Forderung, die aber ſelbſt wieder zu ihrem Fundament die Vorausſetzung hat, daß das Individuum *für ſich ſelbſt* ein vollkommnes Weſen, für ſich ſelbſt die erſchöpfende Darſtellung oder Exiſtenz der Gattung iſt. Es fehlt hier gänzlich die objective Anſchauung, das Bewußtſein, daß das Du zur Vollkommenheit des Ich gehört, daß die Menſchen erſt zuſammen den Menſchen ausmachen, die Menſchen nur zuſammen das ſind und ſo ſind, was und wie der Menſch ſein ſoll und ſein kann. Alle Menſchen ſind Sünder. Ich gebe es zu; aber ſie ſind nicht Sünder alle auf gleiche Weiſe; es findet vielmehr ein ſehr großer, ja weſentlicher Unterſchied ſtatt. Der eine Menſch hat Neigung zur Lüge,*) der Andere aber nicht: er würde eher ſein Leben laſſen, als ſein Wort brechen oder lügen; der Dritte hat Neigung zur Trinkluſt, der Vierte zur Geſchlechtsluſt, der Fünfte aber hat alle dieſe Neigungen nicht — ſei es nun durch die Gnade der Natur oder die Energie ſeines Charakters. Es *ergänzen* ſich alſo auch im *Moraliſchen*, wie im Phyſiſchen und Intellectuellen, gegenſeitig die Menſchen, ſo daß ſie im Ganzen zuſammengenommen ſo ſind, wie ſie ſein ſollen, den vollkommnen Menſchen darſtellen.

Darum beſſert und hebt der Umgang; unwillkührlich, ohne Verſtellung iſt der Menſch ein anderer im Umgang, als allein für ſich. Wunder wirkt namentlich die Liebe und zwar die Geſchlechterliebe. Mann und Weib berichten und ergänzen ſich gegenſeitig, um ſo vereint erſt die Gattung, den vollkommnen Menſchen darzuſtellen.**) Ohne

*) So ſind z. B. bei den Siamern Verſtellung und Lüge angeborne Laſter, aber gleichwohl haben ſie wieder Tugenden, die andern Völkern abgehen, welche dieſe Laſter der Siamer nicht haben.

**) Bei den Indern (Menu Geſ.) iſt erſt derjenige „ein vollſtändiger Mann, der aus drei vereinigten Perſonen, ſeinem Weibe, ſich ſelbſt und ſeinem Sohne beſteht. Denn Mann und Weib und Vater und Sohn ſind Eins.“ Auch der altteſtamentliche, irdiſche Adam iſt unvollſtändig ohne das Weib, ſehnt ſich nach ihm. Aber der neuteſtamentliche, der chriſtliche, der himmliſche, der auf den Untergang dieſer Welt berechnete Adam hat keine geſchlechtlichen Triebe und Functionen mehr.

die Gattung, welche die Unendlichkeit ihres Weſens darin offenbart, daß ſie ſich in unbeſchränkt vielen und verſchiedenartigen Individuen verwirklicht. Wären alle Menſchen absolut gleich, ſo wäre allerdings kein Unterſchied zwiſchen der Gattung und dem Individuum. Aber dann wäre auch das Daſein vieler Menſchen ein reiner Luxus; ein Einziger genügte hinlänglich dem Zweck der Gattung. Alle miteinander hätten an dem Einen, der das Glück der Exiſtenz genöſſe, ihren hinreichenden Erſatzmann.

Allerdings iſt das Weſen der Menſchen Eines, aber dieſes Weſen iſt unendlich; ſein wirkliches Daſein daher unendliche, ſich gegenſeitig ergänzende Verſchiedenartigkeit, um den Reichthum des Weſens zu offenbaren. Die Einheit im Weſen iſt Mannigfaltigkeit im Daſein. Zwiſchen mir und dem Andern — aber der Andere iſt der Repräſentant der Gattung, auch wenn er nur Einer iſt, er erſetzt mir das Bedürfniß nach vielen Andern, hat für mich univerſelle Bedeutung, iſt der Deputirte der Menſchheit, der in ihrem Namen zu mir Einſamen ſpricht, ich habe daher, auch nur mit Einem verbunden, ein gemeinſames, menſchliches Leben — zwiſchen Mir und dem Andern findet daher ein weſentlicher, qualitativer Unterſchied ſtatt. Der Andere iſt mein Du — ob dieß gleich wechſelſeitig iſt — mein anderes Ich, der mir gegenſtändliche Menſch, mein aufgeſchloſſenes Innere — das ſich ſelbſt ſehende Auge. An dem Andern habe ich erſt das Bewußtſein der Menſchheit; durch ihn erſt erfahre, fühle ich, daß ich Menſch bin; in der Liebe zu ihm wird mir erſt klar, daß er zu mir und ich zu ihm gehöre, daß wir beide nicht ohne einander ſein können, daß nur die Gemeinſamkeit die Menſchheit ausmacht. Aber eben ſo findet auch moraliſch ein qualitativer, ein kritiſcher Unterſchied zwiſchen dem Ich und Du ſtatt. Der Andere iſt mein gegenſtändliches Gewiſſen: er macht mir meine Fehler zum Vorwurf, auch wenn er ſie mir nicht ausdrücklich ſagt: er iſt mein perſonificirtes Schaamgefühl. Das Bewußtſein des Moralgeſetzes, des Rechtes, der

Schicklichkeit, der Wahrheit ſelbſt iſt nur an das Bewußtſein des Andern gebunden. Wahr iſt, worin der Andere mit mir übereinſtimmt — Uebereinſtimmung das erſte Kennzeichen der Wahrheit, aber nur deßwegen, weil die Gattung das letzte Maß der Wahrheit iſt. Was ich nur denke nach dem Maße meiner Individualität, daran iſt der Andere nicht gebunden, das kann anders gedacht werden, das iſt eine zufällige, nur ſubjective Anſicht. Was ich aber denke im Maße der Gattung, das denke ich, wie es der Menſch überhaupt nur immer denken kann und folglich der Einzelne denken muß, wenn er normal, geſetzmäßig und folglich wahr denken will. Wahr iſt, was mit dem Weſen der Gattung übereinſtimmt, falſch, was ihr widerſpricht. Ein anderes Geſetz der Wahrheit giebt es nicht. Aber der Andere iſt mir gegenüber der Repräſentant der Gattung, der Stellvertreter der Andern im Plural, ja ſein Urtheil kann mir mehr gelten, als das Urtheil der zahlloſen Menge. „Mache der Schwärmer ſich Schüler, wie Sand am Meere; der Sand iſt Sand; die Perle ſei mein, Du o vernünftiger Freund!“ Die Beiſtimmung des Andern gilt mir daher für das Kennzeichen der Geſetzmäßigkeit, der Allgemeinheit, der Wahrheit meiner Gedanken. Ich kann mich nicht ſo von mir abſondern, um vollkommen frei und intereſſelos mich beurtheilen zu können; aber der Andere hat ein unparteiiſches Urtheil; durch ihn berichtige, ergänze, erweitre ich mein eignes Urtheil, meinen eignen Geſchmack, meine eigne Erkenntniß. Kurz, es findet ein qualitativer, kritiſcher Unterſchied zwiſchen den Menſchen ſtatt. Aber das Chriſtenthum löſcht dieſe qualitativen Unterſchiede aus, es ſchlägt alle Menſchen über einen Leiſten, betrachtet ſie wie ein und daſſelbe Individuum, weil es keinen Unterſchied zwiſchen der Gattung und dem Individuum kennt: ein und daſſelbe Heilmittel für alle Menſchen ohne Unterſchied, ein und daſſelbe Grund- und Erbübel in allen.

Eben deßwegen, weil das Chriſtenthum aus überſchwänglicher Subjectivität nichts weiß von der Gattung, in welcher allein die

die Gattung, welche die Unendlichkeit ihres Weſens darin offenbart, daß ſie ſich in unbeſchränkt vielen und verſchiedenartigen Individuen verwirklicht. Wären alle Menſchen abſolut gleich, ſo wäre allerdings kein Unterſchied zwiſchen der Gattung und dem Individuum. Aber dann wäre auch das Daſein vieler Menſchen ein reiner Luxus; ein Einziger genügte hinlänglich dem Zweck der Gattung. Alle miteinander hätten an dem Einen, der das Glück der Exiſtenz genöſſe, ihren hinreichenden Erſatzmann.

Allerdings iſt das Weſen der Menſchen Eines, aber dieſes Weſen iſt unendlich; ſein wirkliches Daſein daher unendliche, ſich gegenſeitig ergänzende Verſchiedenartigkeit, um den Reichthum des Weſens zu offenbaren. Die Einheit im Weſen iſt Mannigfaltigkeit im Daſein. Zwiſchen mir und dem Andern — aber der Andere iſt der Repräſentant der Gattung, auch wenn er nur Einer iſt, er erſetzt mir das Bedürfniß nach vielen Andern, hat für mich univerſelle Bedeutung, iſt der Deputirte der Menſchheit, der in ihrem Namen zu mir Einſamen ſpricht, ich habe daher, auch nur mit Einem verbunden, ein gemeinſames, menſchliches Leben — zwiſchen Mir und dem Andern findet daher ein weſentlicher, qualitativer Unterſchied ſtatt. Der Andere iſt mein Du — ob dieß gleich wechſelſeitig iſt — mein anderes Ich, der mir gegenſtändliche Menſch, mein aufgeſchloſſenes Innere — das ſich ſelbſt ſehende Auge. An dem Andern habe ich erſt das Bewußtſein der Menſchheit; durch ihn erſt erfahre, fühle ich, daß ich Menſch bin; in der Liebe zu ihm wird mir erſt klar, daß er zu mir und ich zu ihm gehöre, daß wir beide nicht ohne einander ſein können, daß nur die Gemeinſamkeit die Menſchheit ausmacht. Aber eben ſo findet auch moraliſch ein qualitativer, ein kritiſcher Unterſchied zwiſchen dem Ich und Du ſtatt. Der Andere iſt mein gegenſtändliches Gewiſſen: er macht mir meine Fehler zum Vorwurf, auch wenn er ſie mir nicht ausdrücklich ſagt: er iſt mein perſonificirtes Schaamgefühl. Das Bewußtſein des Moralgeſetzes, des Rechtes, der

Schicklichkeit, der Wahrheit ſelbſt iſt nur an das Bewußtſein des Andern gebunden. Wahr iſt, worin der Andere mit mir übereinſtimmt — Uebereinſtimmung das erſte Kennzeichen der Wahrheit, aber nur deßwegen, weil die Gattung das letzte Maß der Wahrheit iſt. Was ich nur denke nach dem Maße meiner Individualität, daran iſt der Andere nicht gebunden, das kann anders gedacht werden, das iſt eine zufällige, nur ſubjective Anſicht. Was ich aber denke im Maße der Gattung, das denke ich, wie es der Menſch überhaupt nur immer denken kann und folglich der Einzelne denken muß, wenn er normal, geſetzmäßig und folglich wahr denken will. Wahr iſt, was mit dem Weſen der Gattung übereinſtimmt, falſch, was ihr widerſpricht. Ein anderes Geſetz der Wahrheit giebt es nicht. Aber der Andere iſt mir gegenüber der Repräſentant der Gattung, der Stellvertreter der Andern im Plural, ja ſein Urtheil kann mir mehr gelten, als das Urtheil der zahlloſen Menge. „Mache der Schwärmer ſich Schüler, wie Sand am Meere; der Sand iſt Sand; die Perle ſei mein, Du o vernünftiger Freund!“ Die Beiſtimmung des Andern gilt mir daher für das Kennzeichen der Geſetzmäßigkeit, der Allgemeinheit, der Wahrheit meiner Gedanken. Ich kann mich nicht ſo von mir abſondern, um vollkommen frei und intereſſelos mich beurtheilen zu können; aber der Andere hat ein unparteiiſches Urtheil; durch ihn berichtige, ergänze, erweitre ich mein eignes Urtheil, meinen eignen Geſchmack, meine eigne Erkenntniß. Kurz, es findet ein qualitativer, kritiſcher Unterſchied zwiſchen den Menſchen ſtatt. Aber das Chriſtenthum löſcht dieſe qualitativen Unterſchiede aus, es ſchlägt alle Menſchen über einen Leiſten, betrachtet ſie wie ein und daſſelbe Individuum, weil es keinen Unterſchied zwiſchen der Gattung und dem Individuum kennt: ein und daſſelbe Heilmittel für alle Menſchen ohne Unterſchied, ein und daſſelbe Grund- und Erbübel in allen.

Eben deßwegen, weil das Chriſtenthum aus überſchwänglicher Subjectivität nichts weiß von der Gattung, in welcher allein die

Löſung, die Rechtfertigung, die Verſöhnung und Heilung der Sünden und Mängel der Individuen liegt, bedurfte es auch einer übernatürlichen, beſondern, ſelbſt wieder nur perſönlichen, ſubjectiven Hülfe, um die Sünde zu überwinden. Wenn ich allein die Gattung bin, wenn außer mir keine anderen, qualitativ anderen Menſchen exiſtiren, oder, was völlig eins iſt, wenn kein Unterſchied zwiſchen mir und den Andern iſt, wenn wir Alle vollkommen gleich ſind, wenn meine Sünden nicht neutraliſirt und abgeſtumpft werden durch die entgegengeſetzten Eigenſchaften anderer Menſchen; ſo iſt freilich meine Sünde ein himmelſchreiender Schandfleck, ein empörender Greuel, der nur durch außerordentliche, außermenſchliche, wunderbare Mittel getilgt werden kann. Glücklicher Weiſe giebt es aber eine natürliche Verſöhnung. Der Andere iſt an und für ſich der Mittler zwiſchen mir und der heiligen Idee der Gattung. „Der Menſch iſt dem Menſchen Gott.“ Meine Sünde iſt dadurch ſchon in ihre Schranke zurückgewieſen, in ihr Nichts verſtoßen, daß ſie eben nur meine, aber deßwegen noch nicht auch die Sünde des Andern iſt.

Achtzehntes Kapitel.

Die chriſtliche Bedeutung des freien Cölibats und Mönchthums.

Der Begriff der Gattung und mit ihm die Bedeutung des Gattungslebens war mit dem Chriſtenthum verſchwunden. Der früher ausgeſprochne Satz, daß das Chriſtenthum das Princip der Bildung nicht in ſich enthält, erhält dadurch eine neue Beſtätigung. Wo der Menſch den Unterſchied zwiſchen der Gattung und dem Individuum auf-

hebt, und dieſe Einheit als ſein höchſtes Weſen, als Gott ſetzt, wo ihm alſo die Idee der Menſchheit nur als die Idee der Gottheit Gegenſtand iſt, da iſt das Bedürfniß der Bildung verſchwunden; der Menſch hat Alles in ſich, Alles in ſeinem Gotte, folglich kein Bedürfniß, ſich zu ergänzen durch den Andern, den Repräſentanten der Gattung, durch die Anſchauung der Welt überhaupt — ein Bedürfniß, auf welchem allein der Bildungstrieb beruht. Allein für ſich erreicht der Menſch ſeinen Zweck — er erreicht ihn in Gott, Gott iſt ſelbſt dieſes erreichte Ziel, dieſer verwirklichte höchſte Zweck der Menſchheit; aber Gott iſt jedem Individuum allein für ſich gegenwärtig. Gott nur iſt das Bedürfniß des Chriſten — den Andern, die Menſchengattung, die Welt bedarf er nicht nothwendig dazu; das innere Bedürfniß des Andern fehlt. Gott vertritt mir eben die Gattung, den Andern; ja in der Abkehr von der Welt, in der Abſonderung werde ich erſt recht gottesbedürftig, empfinde ich erſt recht lebendig die Gegenwart Gottes, empfinde ich erſt, was Gott iſt, und was er mir ſein ſoll. Wohl iſt dem Religiöſen auch Gemeinſchaft, gemeinſchaftliche Erbauung Bedürfniß, aber das Bedürfniß des Andern iſt an ſich ſelbſt doch immer etwas höchſt Untergeordnetes. Das Seelenheil iſt die Grundidee, die Hauptſache des Chriſtenthums, aber dieſes Heil liegt nur in Gott, nur in der Concentration auf ihn. Die Thätigkeit für Andere iſt eine geforderte, iſt Bedingung des Heils, aber der Grund des Heils iſt Gott, die unmittelbare Beziehung auf Gott. Und ſelbſt die Thätigkeit für Andere hat nur eine religiöſe Bedeutung, hat nur die Beziehung auf Gott zum Grund und Zweck — iſt im Weſen nur eine Thätigkeit für Gott — Verherrlichung ſeines Namens, Ausbreitung ſeines Ruhmes. Aber Gott iſt die abſolute Subjectivität, die von der Welt abgeſchiedene, überweltliche, von der Materie befreite, von dem Gattungsleben und damit von dem Geſchlechtsunterſchied abgeſonderte Subjectivität. — Die Scheidung von der Welt, von der Materie, von dem Gattungsleben iſt daher das weſentliche

Ziel des Chriſten.*) Und dieſes Ziel verwirklichte ſich auf ſinnliche Weiſe im Mönchsleben.

Es iſt Selbſtbetrug, das Mönchthum nur aus dem Orient ableiten zu wollen. Wenigſtens muß man, wenn dieſe Ableitung gelten ſoll, dann auch ſo gerecht ſein und die dem Mönchthum entgegengeſetzte Tendenz der Chriſtenheit nicht aus dem Chriſtenthum, ſondern aus dem Geiſte, aus der Natur des Occidents überhaupt ableiten. Aber wie erklärt ſich dann die Begeiſterung des Abendlandes für das Mönchsleben? Das Mönchthum muß vielmehr geradezu aus dem Chriſtenthum ſelbſt abgeleitet werden: es war eine nothwendige Folge von dem Glauben an den Himmel, welchen das Chriſtenthum der Menſchheit verhieß. Wo das himmliſche Leben eine Wahrheit, da iſt das irdiſche Leben eine Lüge — wo Alles die Phantaſie, die Wirklichkeit Nichts. Wer ein ewiges himmliſches Leben glaubt, für den verliert dieſes Leben ſeinen Werth. Oder vielmehr es hat ſchon ſeinen Werth verloren: der Glaube an das himmliſche Leben iſt eben der Glaube an die Nichtigkeit und Werthloſigkeit dieſes Lebens. Das Jenſeits kann ich mir nicht vorſtellen, ohne mich nach ihm zu ſehnen, ohne mit einem Blicke des Mitleids oder der Verachtung auf dieſes erbärmliche Leben herabzuſchauen. Das himmliſche Leben kann kein Gegenſtand, kein Geſetz des Glaubens ſein, ohne zugleich ein Geſetz der Moral zu ſein: es muß meine Handlungen beſtimmen,**) wenn anders mein Leben mit meinem Glauben übereinſtimmen ſoll: ich darf mich nicht hängen an die vergänglichen Dinge dieſer Erde.

*) „Das Leben für Gott iſt nicht das natürliche Leben, welches der Verweßlichkeit unterworfen iſt. ... Sollten wir denn nicht ſeufftzen nach den zukünftigen Dingen und dieſen zeitlichen allen feindt ſeyn? ... Darum ſollten wir dieß Leben und dieſe Welt getroſt verachten und von Hertzen ſeuffzen und Verlangen haben zu der künfftigen Ehre und Herrlichkeit des ewigen Lebens.“ Luther. (I. Th. S. 466. 467.)

**) „Dahin iſt der Geiſt zu richten, wohin er einſt gehen wird.“ (Meditat. sacrae Joh. Gerhardi. Med. 46.)

Ich darf nicht, aber ich mag auch nicht, denn was ſind alle Dinge hienieden gegen die Herrlichkeit des himmliſchen Lebens?*)

Allerdings hängt die Qualität jenes Lebens von der Qualität, der moraliſchen Beſchaffenheit dieſes Lebens ab, aber die Moralität iſt ſelbſt beſtimmt durch den Glauben an das ewige Leben. Und dieſe dem überirdiſchen Leben entſprechende Moralität iſt nur die Abkehr von dieſer Welt, die Verneinung dieſes Lebens. Die ſinnliche Bewährung dieſer geiſtigen Abkehr aber iſt das klöſterliche Leben. Alles muß ſich zuletzt äußerlich, ſinnlich darſtellen.**) Das klöſterliche, überhaupt aſcetiſche Leben iſt das himmliſche Leben, wie es ſich hienieden bewährt und bewähren kann. Wenn meine Seele dem Himmel angehört, warum ſoll ich, ja wie kann ich mit dem Leibe der Erde angehören? Die Seele bleibt den Leib. Wenn aber die Seele im Himmel iſt, ſo iſt der Leib verlaſſen, todt — abgeſtorben alſo das Verbindungsorgan zwiſchen der Welt und der Seele. Der Tod, die Scheidung der Seele vom Leibe, wenigſtens von dieſem groben materiellen, ſündhaften Leibe iſt der Eingang zum Himmel. Wenn aber der Tod die Bedingung der Seligkeit und moraliſchen Vollkommenheit iſt, ſo iſt nothwendig die Abtödtung, die Mortification das einzige Geſetz der Moral. Der moraliſche Tod iſt die nothwendige Vorausnahme des

*) „Wer das Himmliſche begehrt, dem ſchmeckt nicht das Irdiſche. Wer nach dem Ewigen verlangt, dem iſt das Vergängliche zum Ekel.“ Bernhardus. (Epist. Ex persona Heliae monachi ad parentes.) Die alten Chriſten feierten daher nicht, wie die modernen, den Geburtstag, ſondern den Todestag. (Siehe die Anmerk. zu Min. Felix e rec. Gronovii Lugd. Bat. 1719. p. 332.) „Darum ſollte man lieber einem Chriſten-Menſchen rathen, daß ſie die Krankheit mit Geduld tragen, ja auch begehren, daß der Tod komme, je eher, je lieber. Denn wie S. Cyprianus ſpricht, iſt nichts nützlicheres einem Chriſten, denn bald ſterben. Aber wir hören lieber den Heyden Juvenalem, der da ſpricht: Orandum est ut sit mens sana in corpore sano.“ Luther. (Th. IV. S. 15.)

**) „Der iſt vollkommen, der geiſtig und leiblich von der Welt geſchieden iſt.“ De modo bene vivendi ad Sororem S. VII. (Unter den unächten Schriften Bernhards.)

natürlichen Todes — die nothwendige; denn es wäre die höchſte Immoralität, dem ſinnlichen Tod, der kein moraliſcher, ſondern natürlicher, dem Menſchen mit dem Thiere gemeiner Act iſt, den Erwerb des Himmels zu überlaſſen. Der Tod muß daher zu einem moraliſchen Act, einem Act der Selbſtthätigkeit erhoben werden. „Ich ſterbe täglich," ſagt der Apoſtel, und dieſen Spruch machte der heilige Antonius, der Gründer des Mönchthums,*) zum Thema ſeines Lebens.

Aber das Chriſtenthum, entgegnet man, hat nur eine geiſtige Freiheit gewollt. Ja wohl; aber was iſt die geiſtige Freiheit, die nicht in die That übergeht, die ſich nicht ſinnlich bewährt? Oder glaubſt Du, es kommt nur auf Dich, auf Deinen Willen, Deine Geſinnung an, ob Du frei von Etwas biſt? O dann biſt Du gewaltig in der Irre, und haſt nie einen wahren Befreiungsact erlebt. So lange Du in einem Stande, einem Fache, einem Verhältniß biſt, ſo lange wirſt Du von ihm unwillkührlich beſtimmt. Dein Wille, Deine Geſinnung befreit Dich nur von den bewußten, aber nicht von den heimlichen, den unbewußten Schranken und Eindrücken, die in der Natur der Sache liegen. Darum iſt es uns unheimlich, unſre Bruſt beklemmt, ſo lange wir uns nicht räumlich, ſinnlich ſcheiden von dem, womit wir innerlich gebrochen haben. Die ſinnliche Freiheit iſt allein die Wahrheit der geiſtigen Freiheit. Ein Menſch, der an den irdiſchen Schätzen das geiſtige Intereſſe wirklich verloren, der wirft ſie auch bald zum Fenſter hinaus, um vollkommen ſein Herz zu entledigen. Was ich nicht mehr mit der Geſinnung habe, das iſt mir zur Laſt, wenn ich es dennoch habe, denn ich habe es im Widerſpruch mit meiner Geſinnung. Alſo weg damit! Was die Geſinnung entlaſſen, das halte auch die Hand nicht mehr feſt. Nur die Geſinnung iſt die Schwerkraft des Händedrucks; nur die Geſinnung heiligt den Beſitz. Wer ſein

*) S. indeß hierüber Hieronymus de vita Pauli primi Eremitae.

Weib ſo haben ſoll, als habe er es nicht, der thut beſſer, wenn er ſich gar kein Weib nimmt. Haben, als habe man nicht, heißt haben ohne die Geſinnung des Habens, heißt in Wahrheit nicht haben. Und wer daher ſagt: man ſolle ein Ding haben ſo, als habe man es nicht, der ſagt nur auf eine feine, ſchonende Weiſe: man ſoll es gar nicht haben. Was ich aus dem Herzen fahren laſſe, das iſt nicht mehr mein, das iſt vogelfrei. Der heilige Antonius faßte den Entſchluß, der Welt zu entſagen, als er einſt den Spruch hörte: „Willſt Du vollkommen ſein, ſo gehe hin, verkaufe, was Du haſt und gieb es den Armen, ſo wirſt Du einen Schatz im Himmel haben und komm und folge mir nach.“ Der heilige Antonius gab die allein wahre Auslegung dieſes Ausſpruchs. Er ging hin und verkaufte ſeine Reichthümer und gab ſie den Armen. Nur ſo bewährte er ſeine geiſtige Freiheit von den Schätzen dieſer Welt. *)

Solche Freiheit, ſolche Wahrheit widerſpricht nun freilich dem heutigen Chriſtenthum, welchem zufolge der Herr nur eine geiſtige Freiheit gewollt, d. h. eine Freiheit, die durchaus keine Opfer, keine Energie erheiſcht, eine illuſoriſche Freiheit, eine Freiheit der Selbſttäuſchung — die Freiheit von den irdiſchen Gütern, welche im Beſitze und Genuſſe dieſer Güter liegt. Deßwegen ſagte ja auch der Herr: „mein Joch iſt ſanft und leicht.“ Wie barbariſch, wie unſinnig wäre das Chriſtenthum, wenn es den Menſchen zumuthete, die Schätze dieſer Welt aufzuopfern! Dann paßte ja das Chriſtenthum gar nicht für dieſe Welt. Aber das ſei ferne! Das Chriſtenthum iſt höchſt praktiſch und weltklug; es überläßt die Freiheit von den Schätzen und Lüſten dieſer Welt dem natürlichen Tode — die Selbſttödtung der Mönche

*) Natürlich hatte das Chriſtenthum nur ſolche Kraft, als, wie Hieronymus an die Demetrias ſchreibt, das Blut unſers Herrn noch warm und der Glaube noch in friſcher Glut war. Siehe über dieſen Gegenſtand auch G. Arnold. Von der erſten Chriſten Genügſamkeit und Verſchmähung alles Eigennutzes. (l. c. B. IV. c. 12. §. 7—16.

iſt unchriſtlicher Selbſtmord — aber der Selbſtthätigkeit den Erwerb und Genuß der irdiſchen Schätze. Die ächten Chriſten zweifeln zwar nicht an der Wahrheit des himmliſchen Lebens, Gott bewahre! darin ſtimmen ſie noch heute mit den alten Mönchen überein; aber ſie erwarten daſſelbe geduldig, ergeben in den Willen Gottes, d. h. in den Willen der Selbſtſucht, der wohlbehaglichen Genußſucht dieſer Welt.*) Doch ich wende mich mit Ekel und Verachtung weg von dem modernen Chriſtenthum, wo die Braut Chriſti bereitwillig ſelbſt der Polygamie huldigt, wenigſtens der ſucceſſiven Polygamie, die ſich aber nicht weſentlich in den Augen des wahren Chriſten von der gleichzeitigen unterſcheidet, aber doch zugleich — o ſchändliche Heuchelei! — auf die ewige, allverbindende, unwiderſprechliche, heilige Wahrheit des Wortes Gottes ſchwört, und kehre zurück mit heiliger Scheu zur verkannten Wahrheit der keuſchen Kloſterzelle, wo noch nicht die dem Himmel angetraute Seele mit einem fremden, irdiſchen Leibe buhlte!

Das unweltliche, übernatürliche Leben iſt weſentlich auch eheloſes Leben. Das Cälibat — freilich nicht als Geſetz — liegt gleichfalls alſo im innerſten Weſen des Chriſtenthums. Hinlänglich iſt dieß ſchon in der übernatürlichen Herkunft des Heilands ausgeſprochen. In dieſem Glauben heiligten die Chriſten die unbefleckte Jungfräulichkeit als das heilbringende Princip, als das Princip der neuen, der chriſtlichen Welt. Komme man nicht mit ſolchen Stellen der Bibel wie etwa: Mehret euch, oder: Was Gott zuſammengefügt, ſoll der Menſch nicht ſcheiden, um damit die

*) Wie anders die alten Chriſten! „Es iſt ſchwer, ja unmöglich, zugleich die gegenwärtigen und künftigen Güter zu genießen.“ Hieronymus. (Epist. Juliano.) „Du biſt gar zu delicat, mein Bruder, wenn Du Dich hier mit der Welt freuen und hernach mit Chriſtus herrſchen willſt.“ Derſelbe. (Epist. ad Heliodorum.) „Ihr wollt Gott und Creatur alles mit einander haben und das iſt unmöglich. Luſt Gottes und Luſt der Creaturen mag nicht bei einander ſtehen.“ Tauler. (Ed. c. p. 334.) Aber freilich ſie waren abſtracte Chriſten. Und jetzt leben wir im Zeitalter der Verſöhnung! Ja wohl!

Ehe zu ſanctioniren! Die erſte Stelle bezieht ſich, wie ſchon Tertullian und Hieronymus bemerkten, nur auf die menſchenleere, nicht aber bereits erfüllte Erde, nur auf den Anfang, nicht aber auf das mit der unmittelbaren Erſcheinung Gottes auf Erden eingetretne Ende der Welt. Und auch die zweite bezieht ſich nur auf die Ehe als ein Inſtitut des alten Teſtaments. Juden ſtellten die Frage: ob es auch recht ſei, daß ſich ein Menſch ſcheide von ſeinem Weibe: die zweckmäßigſte Abfertigung dieſer Frage war obige Antwort. Wer einmal eine Ehe ſchließt, der ſoll ſie auch heilig halten. Schon der Blick nach einer andern iſt Ehebruch. Die Ehe iſt an und für ſich ſchon eine Indulgenz gegen die Schwachheit oder vielmehr die Energie der Sinnlichkeit, ein Uebel, das daher ſo viel als möglich beſchränkt werden muß. Die Unauflöslichkeit der Ehe iſt ein Nimbus, ein Heiligenſchein, welcher gerade das Gegentheil von Dem ausſpricht, was die vom Scheine geblendeten und verwirrten Köpfe dahinter ſuchen. Die Ehe iſt an ſich, d. h. im Sinne des vollendeten Chriſtenthums eine Sünde*) oder doch eine Schwachheit, die Dir nur unter der Bedingung erlaubt und verziehen wird, daß Du Dich auf ein einziges — bedenke es wohl! — ein einziges Weib für immer beſchränkſt. Kurz, die Ehe iſt nur im Alten, aber nicht mehr im Neuen Teſtament geheiligt: das N. T. kennt ein höheres, ein übernatürliches Princip, das Geheimniß der unbefleckten Jungfräulichkeit.**) „Wer es faſſen mag, der faſſe es.“ „Die Kinder dieſer Welt freyen und laſſen ſich freyen, welche aber würdig ſein werden, jene Welt zu erlangen in der Auferſtehung von den

*) „Nicht vollkommen ſein wollen heißt: ſündigen.“ Hieronymus. (Epist. ad Heliodorum de laude Vitae solit.) Ich bemerke zugleich, daß ich die hier exponirte Bibelſtelle über die Ehe in dem Sinne auslege, in welchem ſie die Geſchichte des Chriſtenthums exponirt hat.

**) „Der Eheſtand iſt nichts neues oder ungewöhnliches, und iſt auch von Heiden nach dem Urtheile der Vernunft für gut angeſehen und gelobet worden.“ Luther. (Th. II. p. 337 a.)

Todten, die werden weder freyen, noch ſich freyen laſſen. Denn ſie können hinfort nicht ſterben, denn ſie ſind den Engeln gleich und Gottes Kinder, dieweil ſie Kinder ſind der Auferſtehung." Im Himmel freyen ſie alſo nicht; vom Himmel iſt das Princip der Geſchlechtsliebe als ein irdiſches, weltliches ausgeſchloſſen. Aber das himmliſche Leben iſt das wahre, das vollendete, ewige Leben des Chriſten. Warum ſoll alſo ich, der ich für den Himmel beſtimmt bin, ein Band knüpfen, das in meiner wahren Beſtimmung aufgelöſt iſt? Warum ſoll ich, der ich an ſich, der Möglichkeit nach ein himmliſches Weſen bin, nicht hier ſchon dieſe Möglichkeit verwirklichen? *) Ja die Ehe iſt ſchon aus meinem Sinne, meinem Herzen verbannt, indem ſie aus dem Himmel, dem weſentlichen Gegenſtand meines Glaubens, Hoffens und Lebens verſtoßen iſt. Wie kann in meinem vom Himmel erfüllten Herzen noch ein irdiſches Weib Platz haben? Wie kann ich mein Herz zwiſchen Gott und dem Menſchen theilen? **) Die Liebe des Chriſten zu Gott iſt nicht eine abſtracte oder allgemeine Liebe, wie die Liebe zur Wahrheit, zur Gerechtigkeit, zur Wiſſenſchaft; ſie iſt die Liebe zu einem ſubjectiven, perſönlichen Gott, alſo ſelbſt eine ſubjective, perſönliche Liebe. Eine weſentliche Eigenſchaft dieſer Liebe iſt es, daß ſie eine ausſchließliche, eiferſüchtige Liebe iſt, denn ihr Gegenſtand iſt ein perſönliches und zugleich das höchſte Weſen, dem kein andres gleich kommt. „Halte Dich zu Jeſus (aber Jeſus Chriſtus iſt der Gott des Chriſten)

*) „Die in das Paradies aufgenommen werden wollen, müſſen davon ablaſſen, wovon das Paradies frei iſt." Tertullian. (De exhort. cast. c. 13.) „Der Cälibat iſt die Nachahmung der Engel." Jo. Damascenus. (Orthod. fidei l. IV. c. 25.)

**) „Die Unverheirathete beſchäftigt ſich nur mit Gott und hat nur Einen Gedanken; die Verheirathete aber lebt zum Theil mit Gott, zum Theil mit dem Mann." Clemens Alex. (Paedag. l. II. c. 10.) „Wer ein einſames Leben erwählt, denkt nur an göttliche Dinge." Theodoret. (Haeretic. Fabul. l. V. 24.)

im Leben und im Tode; verlaß Dich auf ſeine Treue: er allein kann Dir helfen, wenn Dich Alles verläßt. Dein Geliebter hat die Eigenſchaft, daß er keinen Andern neben ſich dulden will: er allein will Dein Herz haben, allein in Deiner Seele wie ein König auf ſeinem Throne herrſchen." „Was kann Dir die Welt ohne Jeſus nützen? Ohne Chriſtus ſein, iſt Höllenpein; mit Chriſtus ſein, himmliſche Süßigkeit." „Ohne Freund kannſt Du nicht leben; aber wenn Dir nicht Chriſti Freundſchaft über Alles geht, ſo wirſt Du über Maßen traurig und troſtlos ſein." „Liebe Alle um Jeſu willen, aber Jeſus um ſeinetwillen. Jeſus Chriſtus allein iſt der Liebenswerthe." „Mein Gott, meine Liebe (mein Herz): ganz biſt Du mein und ganz bin Ich Dein." „Die Liebe ... hofft und vertraut immer auf Gott, auch wenn ihr Gott nicht gnädig iſt (oder bitter ſchmeckt non sapit); denn ohne Schmerz lebt man nicht in der Liebe ....." „Um des Geliebten willen muß der Liebende Alles, auch das Harte und Bittere gern ſich gefallen laſſen." „Mein Gott und mein Alles.... In Deiner Gegenwart iſt mir Alles ſüß, in Deiner Abweſenheit Alles widerlich ..... Ohne Dich kann mir nichts gefallen." „O wann wird endlich jene ſelige, jene erſehnte Stunde kommen, daß Du mich ganz mit Deiner Gegenwart erfüllſt und mir Alles in Allem biſt! So lange mir dieß nicht vergönnt iſt, iſt meine Freude nur Stückwerk." „Wo war es mir je wohl ohne Dich? oder wann in Deiner Gegenwart ichlimm? Ich will lieber arm ſein um Deinetwillen, als reich ohne Dich. Ich will lieber mit Dir auf der Erde ein Pilger, als ohne Dich Beſitzer des Himmels ſein. Wo Du biſt, iſt der Himmel; Tod und Hölle, wo Du nicht biſt. Nur nach Dir ſehne ich mich." „Du kannſt nicht Gott dienen und zugleich am Vergänglichen Deine Freude haben: Du mußt Dich entfernen von allen Bekannten und Freunden und von allem zeitlichen Troſte Deinen Geiſt abſondern. Die Gläubigen Chriſti ſollen ſich nach der Ermahnung des heiligen Apoſtels Petrus nur als Pilger und Fremdlinge dieſer Welt an-

Todten, die werden weder freyen, noch ſich freyen laſſen. Denn ſie können hinfort nicht ſterben, denn ſie ſind den Engeln gleich und Gottes Kinder, dieweil ſie Kinder ſind der Auferſtehung." Im Himmel freyen ſie alſo nicht; vom Himmel iſt das Princip der Geſchlechtsliebe als ein irdiſches, weltliches ausgeſchloſſen. Aber das himmliſche Leben iſt das wahre, das vollendete, ewige Leben des Chriſten. Warum ſoll alſo ich, der ich für den Himmel beſtimmt bin, ein Band knüpfen, das in meiner wahren Beſtimmung aufgelöſt iſt? Warum ſoll ich, der ich an ſich, der Möglichkeit nach ein himmliſches Weſen bin, nicht hier ſchon dieſe Möglichkeit verwirklichen? *) Ja die Ehe iſt ſchon aus meinem Sinne, meinem Herzen verbannt, indem ſie aus dem Himmel, dem weſentlichen Gegenſtand meines Glaubens, Hoffens und Lebens verſtoßen iſt. Wie kann in meinem vom Himmel erfüllten Herzen noch ein irdiſches Weib Platz haben? Wie kann ich mein Herz zwiſchen Gott und dem Menſchen theilen? **) Die Liebe des Chriſten zu Gott iſt nicht eine abſtracte oder allgemeine Liebe, wie die Liebe zur Wahrheit, zur Gerechtigkeit, zur Wiſſenſchaft; ſie iſt die Liebe zu einem ſubjectiven, perſönlichen Gott, alſo ſelbſt eine ſubjective, perſönliche Liebe. Eine weſentliche Eigenſchaft dieſer Liebe iſt es, daß ſie eine ausſchließliche, eiferſüchtige Liebe iſt, denn ihr Gegenſtand iſt ein perſönliches und zugleich das höchſte Weſen, dem kein andres gleich kommt. „Halte Dich zu Jeſus (aber Jeſus Chriſtus iſt der Gott des Chriſten)

*) „Die in das Paradies aufgenommen werden wollen, müſſen davon abſtehen, wovon das Paradies frei iſt." Tertullian. (De exhort. cast. c. 13.) „Der Cölibat iſt die Nachahmung der Engel." Jo. Damascenus. (Orthod. fidei l. IV. c. 25.)

**) „Die Unverheirathete beſchäftigt ſich nur mit Gott und hat nur Einen Gedanken; die Verheirathete aber lebt zum Theil mit Gott, zum Theil mit dem Mann." Clemens Alex. (Paedag. l. II. c. 10.) „Wer ein einſames Leben erwählt, denkt nur an göttliche Dinge." Theodoret. (Haeretic. Fabul. l. V. 24.)

im Leben und im Tode; verlaß Dich auf ſeine Treue: er allein kann Dir helfen, wenn Dich Alles verläßt. Dein Geliebter hat die Eigenſchaft, daß er keinen Andern neben ſich dulden will: er allein will Dein Herz haben, allein in Deiner Seele wie ein König auf ſeinem Throne herrſchen." „Was kann Dir die Welt ohne Jeſus nützen? Ohne Chriſtus ſein, iſt Höllenpein; mit Chriſtus ſein, himmliſche Seligkeit." „Ohne Freund kannſt Du nicht leben; aber wenn Dir nicht Chriſti Freundſchaft über Alles geht, ſo wirſt Du über Maßen traurig und troſtlos ſein." „Liebe Alle um Jeſu willen, aber Jeſus um ſeinetwillen. Jeſus Chriſtus allein iſt der Liebenswerthe." „Mein Gott, meine Liebe (mein Herz): ganz biſt Du mein und ganz bin Ich Dein." „Die Liebe ... hofft und vertraut immer auf Gott, auch wenn ihr Gott nicht gnädig iſt (oder bitter ſchmeckt non suavis); denn ohne Schmerz lebt man nicht in der Liebe ....." „Um des Geliebten willen muß der Liebende Alles, auch das Harte und Bittere gern ſich gefallen laſſen." „Mein Gott und mein Alles.... In Deiner Gegenwart iſt mir Alles ſüß, in Deiner Abweſenheit Alles widerlich ..... Ohne Dich kann mir nichts gefallen." „O wann wird endlich jene ſelige, jene erſehnte Stunde kommen, daß Du mich ganz mit Deiner Gegenwart erfüllſt und mir Alles in Allem biſt! So lange mir dieß nicht vergönnt iſt, iſt meine Freude nur Stückwerk." „Wo war es mir je wohl ohne Dich? oder wann in Deiner Gegenwart übel? Ich will lieber arm ſein um Deinetwillen, als reich ohne Dich. Ich will lieber mit Dir auf der Erde ein Pilger, als ohne Dich Beſitzer des Himmels ſein. Wo Du biſt, iſt der Himmel; Tod und Hölle, wo Du nicht biſt. Nur nach Dir ſehne ich mich." „Du kannſt nicht Gott dienen und zugleich am Vergänglichen Deine Freude haben: Du mußt Dich entfernen von allen Bekannten und Freunden und von allem zeitlichen Troſte Deinen Geiſt abſondern. Die Gläubigen Chriſti ſollen ſich nach der Ermahnung des heiligen Apoſtels Petrus nur als Pilger und Fremdlinge dieſer Welt an-

seinem Himmel ausschließt, das schließt er von seinem wahren Wesen aus. Der Himmel ist sein Schatzkästchen. Glaube nicht dem, was er auf der Erde etablirt, was er hier erlaubt und sanctionirt: hier muß er sich accommodiren; hier kommt ihm Manches in die Quere, was nicht in sein System paßt; hier weicht er Deinem Blick aus, denn er befindet sich unter fremden Wesen, die ihn schüchtern machen. Aber belausche ihn, wo er sein Incognito abwirft und sich in seiner wahren Würde, seinem himmlischen Staate zeigt. Im Himmel spricht er, wie er denkt; dort vernimmst Du seine wahre Meinung. Wo sein Himmel, ist sein Herz — der Himmel ist sein offnes Herz. Der Himmel ist nichts, als der Begriff des Wahren, Guten, Gültigen, dessen, was sein soll; die Erde nichts als der Begriff des Unwahren, Ungültigen, dessen, was nicht sein soll. Der Christ schließt vom Himmel das Gattungsleben aus: dort hört die Gattung auf, dort giebt es nur reine, geschlechtlose Individuen, „Geister", dort herrscht die absolute Subjectivität — also schließt der Christ von seinem wahren Leben das Gattungsleben aus; er verneint das Princip der Ehe als ein sündiges, ein verwerfliches; denn das sündlose, das wahre Leben ist das himmlische. *)

denfest, wenn Verlobte oder schon Verheirathete — vorausgesetzt, daß es mit beiderseitiger Einwilligung geschah — den ehelichen Stand aufgaben, der religiösen Liebe die eheliche Liebe aufopferten.

*) Insofern das religiöse Bewußtsein alles zuletzt wieder setzt, was es anfangs aufhebt, das jenseitige Leben daher zuletzt nichts Andres ist als das wiederhergestellte diesseitige Leben, so muß consequent auch das Geschlecht wiederhergestellt werden. „Sie werden den Engeln ähnlich sein, also nicht aufhören, Menschen zu sein, so daß der Apostel Apostel und die Maria Maria ist." Hieronymus. (Ad Theodoram viduam.) Aber wie der jenseitige Körper ein unkörperlicher, scheinbarer Körper, so ist nothwendig das dortige Geschlecht ein geschlechtloses, nur scheinbares Geschlecht.

andern Theilweſens zur Hervorbringung des Ganzen, der wahren Menſchheit bedarf. Der Chriſt dagegen erfaßt ſich in ſeiner überſchwänglichen, übernatürlichen Subjectivität als ein für ſich ſelbſt vollkommnes Weſen. Aber dieſer Anſchauung war der Geſchlechtstrieb entgegen; er ſtand mit ſeinem Ideal, ſeinem höchſten Weſen in Widerſpruch; der Chriſt mußte daher dieſen Trieb unterdrücken.

Wohl empfand auch der Chriſt das Bedürfniß der Geſchlechterliebe, aber nur als ein ſeiner himmliſchen Beſtimmung widerſprechendes, nur natürliches, — natürlich in dem gemeinen, verächtlichen Sinne, den dieſes Wort im Chriſtenthum hat, — nicht als ein moraliſches, inniges Bedürfniß, nicht als ein, um mich ſo auszudrücken, metaphyſiſches, d. i. weſentliches Bedürfniß, welches der Menſch eben nur da empfinden kann, wo er den Geſchlechtsunterſchied nicht von ſich abſondert, ſondern vielmehr zu ſeinem innern Weſen rechnet. Heilig iſt darum nicht die Ehe im Chriſtenthume — wenigſtens nur ſcheinbar, illuſoriſch — denn das natürliche Princip der Ehe, die Geſchlechterliebe — mag auch die bürgerliche Ehe unzählige Mal dieſem Principe widerſprechen — iſt im Chriſtenthum ein unheiliges, vom Himmel ausgeſchloſſenes.*) Was aber der Menſch von

*) Dieß läßt ſich auch ſo ausdrücken: die Ehe hat im Chriſtenthum nur eine moraliſche, aber keine religiöſe Bedeutung, kein religiöſes Princip und Vorbild. Anders bei den Griechen, wo z. B. „Zeus und Here das große Urbild jeder Ehe“ (Creuzer Symb.), bei den alten Parſen, wo die Zeugung als „die Vermehrung des Menſchengeſchlechts, die Verminderung des Arhimaniſchen Reichs“, alſo eine religiöſe Pflicht und Handlung iſt (Zend-Aveſta), bei den Indern, wo der Sohn der wiedergeborne Vater iſt.

So der Frau ihr Gemahl nahet, wird er wiedergeboren ſelbſt
Von der, die Mutter durch ihn wird.

(Fr. Schlegel.)

Bei den Indern darf kein Wiedergeborner in den Stand eines Sanyaſſi, das iſt eines in Gott verſunkenen Einſiedlers treten, wenn er nicht vorher drei Schulden bezahlt, unter andern die, daß er rechtlicher Weiſe einen Sohn gezeugt hat. Bei den Chriſten dagegen, wenigſtens den katholiſchen, war es ein wahres religiöſes Freu-

seinem Himmel ausschließt, das schließt er von seinem wahren Wesen aus. Der Himmel ist sein Schatzkästchen. Glaube nicht dem, was er auf der Erde etablirt, was er hier erlaubt und sanctionirt: hier muß er sich accommodiren; hier kommt ihm Manches in die Quere, was nicht in sein System paßt; hier weicht er Deinem Blick aus, denn er befindet sich unter fremden Wesen, die ihn schüchtern machen. Aber belausche ihn, wo er sein Incognito abwirft und sich in seiner wahren Würde, seinem himmlischen Staate zeigt. Im Himmel spricht er, wie er denkt; dort vernimmst Du seine wahre Meinung. Wo sein Himmel, ist sein Herz — der Himmel ist sein offnes Herz. Der Himmel ist nichts, als der Begriff des Wahren, Guten, Gültigen, dessen, was sein soll; die Erde nichts als der Begriff des Unwahren, Ungültigen, dessen, was nicht sein soll. Der Christ schließt vom Himmel das Gattungsleben aus: dort hört die Gattung auf, dort giebt es nur reine, geschlechtlose Individuen, „Geister", dort herrscht die absolute Subjectivität — also schließt der Christ von seinem wahren Leben das Gattungsleben aus; er verneint das Princip der Ehe als ein sündiges, ein verwerfliches; denn das sündlose, das wahre Leben ist das himmlische. *)

denkt, wenn Verlobte oder schon Verheirathete — vorausgesetzt, daß es mit beiderseitiger Einwilligung geschah — den ehelichen Stand aufgaben, der religiösen Liebe die eheliche Liebe aufopferten.

*) Insofern das religiöse Bewußtsein alles zuletzt wieder setzt, was es anfangs aufhebt, das jenseitige Leben daher zuletzt nichts Andres ist als das wiederhergestellte diesseitige Leben, so muß consequent auch das Geschlecht wiederhergestellt werden. „Sie werden den Engeln ähnlich sein, also nicht aufhören, Menschen zu sein, so daß der Apostel Apostel und die Maria Maria ist." Hieronymus. (Ad Theodoram viduam.) Aber wie der jenseitige Körper ein unkörperlicher, scheinbarer Körper, so ist nothwendig das dortige Geschlecht ein geschlechtloses, nur scheinbares Geschlecht.

Neunzehntes Kapitel.

Der chriſtliche Himmel oder die perſönliche Unſterblichkeit.

Das eheloſe, überhaupt aſcetiſche Leben iſt der directe Weg zum himmliſchen unſterblichen Leben, denn der Himmel iſt nichts Andres als das übernatürliche, gattungsfreie, geſchlechtloſe, abſolut ſubjective Leben. Dem Glauben an die perſönliche Unſterblichkeit liegt der Glaube zu Grunde, daß der Geſchlechtsunterſchied nur ein äußerlicher Anflug der Individualität, daß an ſich das Individuum ein geſchlechtloſes, für ſich ſelbſt vollſtändiges, abſolutes Weſen iſt. Wer aber keinem Geſchlecht angehört, gehört keiner Gattung an — die Geſchlechtsverſchiedenheit iſt die Nabelſchnur, durch welche die Individualität mit der Gattung zuſammenhängt — und wer keiner Gattung angehört, der gehört nur ſich ſelbſt an, iſt ein ſchlechthin bedürfnißloſes, göttliches, abſolutes Weſen. Nur da daher, wo die Gattung aus dem Bewußtſein verſchwindet, wird das himmliſche Leben zur Gewißheit. Wer im Bewußtſein der Gattung und folglich ihrer Wahrheit lebt, der lebt auch im Bewußtſein der Wahrheit der Geſchlechtsbeſtimmtheit. Er betrachtet dieſelbe nicht als einen mechaniſch eingeſprengten zufälligen Stein des Anſtoßes; er betrachtet ſie als einen innigen, einen chemiſchen Beſtandtheil ſeines Weſens. Er weiß ſich wohl als Menſch, aber zugleich in der Beſtimmtheit des Geſchlechts, die nicht nur Mark und Bein durchdringt, ſondern auch ſein innerſtes Selbſt, die weſentliche Art ſeines Denkens, Wollens, Empfindens beſtimmt. Wer daher im Bewußtſein der Gattung lebt, wer ſein Gemüth und ſeine Phantaſie beſchränkt, beſtimmt durch die Anſchauung des wirklichen Lebens, des wirklichen Menſchen, der kann ſich kein Leben denken, wo das Gattungsleben und damit der Geſchlechtsunterſchied aufgehoben iſt: er hält das geſchlechtloſe Individuum, den himmliſchen Geiſt für eine gemüthliche Vorſtellung der Phantaſie.

Aber eben ſo wenig, wie von dem Geſchlechtsunterſchiede, kann der wahre Menſch von ſeiner ſittlichen oder geiſtigen Beſtimmtheit, die ja aufs innigſte mit ſeiner natürlichen Beſtimmtheit zuſammenhängt, abſtrahiren. Eben, weil er in der Anſchauung des Ganzen lebt, ſo lebt er in der Anſchauung ſeiner nur als eines Theilweſens, das nur iſt, was es iſt, durch die Beſtimmtheit, die es eben zum Theil des Ganzen oder zu einem relativen Ganzen macht. Jeder hält daher mit Recht ſein Geſchäft, ſeinen Stand, ſeine Kunſt oder Wiſſenſchaft für die höchſte: denn der Geiſt des Menſchen iſt nichts als die weſentliche Art ſeiner Thätigkeit. Wer etwas Tüchtiges in ſeinem Stande, ſeiner Kunſt iſt, wer, wie man im Leben ſagt, ſeinen Poſten ausfüllt, mit Leib und Leben ſeinem Berufe ergeben iſt, der denkt ſich auch ſeinen Beruf als den höchſten und ſchönſten. Wie ſollte er in ſeinem Geiſte verläugnen, in ſeinem Denken erniedrigen, was er durch die That celebrirt, indem er mit Freuden demſelben ſeine Kräfte weiht? Was ich gering ſchätze, wie kann ich dem meine Zeit, meine Kräfte weihen? Muß ich dennoch, ſo iſt meine Thätigkeit eine unglückliche, denn ich bin zerfallen mit mir ſelbſt. Arbeiten iſt Dienen. Wie kann ich aber einem Gegenſtand dienen, mich ihm unterwerfen, wenn er mir nicht im Geiſte hoch ſteht? Kurz, die Beſchäftigungen beſtimmen das Urtheil, die Denkart, die Geſinnung des Menſchen. Und je höher die Art der Beſchäftigung, deſto mehr identificirt ſich der Menſch damit. Was überhaupt der Menſch zum weſentlichen Zweck ſeines Lebens macht, das erklärt er für ſeine Seele; denn es iſt das Princip der Bewegung in ihm. Durch ſeine Zwecke, durch die Thätigkeit, in welcher er dieſe Zwecke verwirklicht, iſt aber der Menſch zugleich, wie Etwas für ſich, ſo Etwas für Andere, für das Allgemeine, die Gattung. Wer daher in dem Bewußtſein der Gattung als einer Wahrheit lebt, der hält ſein Sein für Andere, ſein öffentliches, gemeinnütziges Sein für das Sein, welches eins iſt mit dem Sein ſeines Weſens, für ſein unſterbliches Sein. Er lebt mit ganzer Seele, mit ganzem Herzen für die Menſchheit. Wie könnte

er eine beſondere Exiſtenz für ſich noch im Rückhalt haben, wie ſich von der Menſchheit ſcheiden? wie im Tode verläugnen, was er im Leben bekräftigte?

Das himmliſche Leben oder — was wir hier nicht unterſcheiden — die perſönliche Unſterblichkeit iſt eine charakteriſtiſche Lehre des Chriſtenthums. Allerdings findet ſie ſich zum Theil auch ſchon bei den heidniſchen Philoſophen, aber hier hat ſie nur die Bedeutung einer Phantaſie, weil ſie nicht mit ihrer Grundanſchauung zuſammenhing. Wie widerſprechend äußern ſich nicht z. B. die Stoiker über dieſen Gegenſtand! Erſt bei den Chriſten fand die perſönliche Unſterblichkeit das Princip, woraus ſie ſich mit Nothwendigkeit als eine ſich von ſelbſt verſtehende Wahrheit ergiebt. Den Alten kam die Anſchauung der Welt, der Natur, der Gattung ſtets in die Quere, ſie unterſchieden zwiſchen dem Lebensprincip und dem lebenden Subject, zwiſchen der Seele, dem Geiſte und ſich ſelbſt; während der Chriſt den Unterſchied zwiſchen Seele und Perſon, Gattung und Individuum aufhob, unmittelbar in ſich ſelbſt daher ſetzte, was nur der Totalität der Gattung angehört. Aber die unmittelbare Einheit der Gattung und Individualität iſt eben das höchſte Princip, der Gott des Chriſtenthums — das Individuum hat in ihm die Bedeutung des abſoluten Weſens — und die nothwendige Folge dieſes Princips eben die perſönliche Unſterblichkeit.

Oder vielmehr: der Glaube an die perſönliche Unſterblichkeit iſt ganz identiſch mit dem Glauben an den perſönlichen Gott — d. h. daſſelbe, was der Glaube an das himmliſche, unſterbliche Leben der Perſon ausdrückt, daſſelbe drückt Gott aus, wie er den Chriſten Gegenſtand iſt — das Weſen der abſoluten, uneingeſchränkten Perſönlichkeit. Die uneingeſchränkte Perſönlichkeit iſt Gott, aber die himmliſche, unſterbliche Perſönlichkeit iſt ſelbſt nichts Andres als die uneingeſchränkte, die von allen irdiſchen Beſchwerden und Schranken erledigte Perſönlichkeit — der Unterſchied nur der, daß

Gott der geiſtige Himmel, der Himmel der ſinnliche Gott iſt, daß in Gott gedacht wird, was im Himmel als ein Object der Phantaſie geſetzt wird. Gott iſt nur der unentwickelte Himmel, der wirkliche Himmel der entwickelte Gott. Gegenwärtig iſt Gott das Himmelreich, in Zukunft der Himmel Gott. Gott iſt die Bürgſchaft, die, aber noch abſtracte, Gegenwart und Exiſtenz der Zukunft — der anticipirte, compendiöſe Himmel. Unſer eignes zukünftiges, aber von uns, wie wir gegenwärtig in dieſer Welt, in dieſem Leibe exiſtiren, unterſchiednes, nur ideal gegenſtändliches Weſen iſt Gott — Gott iſt der Gattungsbegriff, der ſich dort erſt verwirklichen, individualiſiren wird. Gott iſt die himmliſche, reine, freie Weſenheit, die dort als himmliſche, reine Weſen exiſtiren wird, die Seligkeit, die dort in einer Fülle ſeliger Individuen ſich entfaltet. Gott iſt alſo nichts Andres als der Begriff oder das Weſen des abſoluten, des ſeligen, himmliſchen Lebens, das aber hier ſelbſt noch zuſammengefaßt wird in eine ideale Perſönlichkeit. Deutlich genug iſt dieß ausgeſprochen in dem Glauben, daß das ſelige Leben die Einheit mit Gott iſt. Hier ſind wir unterſchieden und getrennt von Gott, dort fällt die Scheidewand; hier ſind wir Menſchen, dort Götter; hier iſt die Gottheit ein Monopol, dort ein Gemeingut; hier eine abſtracte Einheit, dort eine concrete Vielheit. *)

*) „Schön, ſagt die Schrift (1. Johann. 3, 2), daß wir dann Gott ſehen werden, wie er iſt, wenn wir ihm gleich ſein, d. h. das ſein werden, was er ſelbſt iſt; denn welchen die Macht gegeben iſt, Gottes Söhne zu werden, denen iſt auch die Macht gegeben, daß ſie zwar nicht Gott ſind, aber doch ſind, was Gott iſt.“ De Vita solit. (Pſeudobernhard.) „Der Zweck des guten Willens iſt die Seligkeit: das ewige Leben aber Gott ſelbſt.“ Auguſtinus (bei Petrus Lom. l. II. dist. 38. c. 1.) „Die Seligkeit iſt die Gottheit ſelbſt, jeder Selige alſo ein Gott.“ Boethius. (De consol. Phil. l. III. Prosa 10.) Seligkeit und Gott ſind Daſſelbe. Thomas Aq. (Summa cont. Gentiles. L. I. c. 101.) „Der andere Menſch wird erneuert werden in das geiſtliche Leben, er wird Gott gleich ſein, im Leben, in Gerechtigkeit, Herrlichkeit, Weisheit.“ Luther. (T. I. p. 224.)

Was die Erkenntniß dieſes Gegenſtandes erſchwert, iſt nur die Phantaſie, welche einerſeits durch die Vorſtellung der Perſönlichkeit und Selbſtſtändigkeit Gottes, anderſeits durch die Vorſtellung der vielen Perſönlichkeiten, welche ſie zugleich gewöhnlich in ein mit ſinnlichen Farben ausgemaltes Reich verlegt, die Einheit des Begriffs auseinandertrennt. Aber in Wahrheit iſt kein Unterſchied zwiſchen dem abſoluten Leben, welches als Gott und dem abſoluten Leben, welches als der Himmel gedacht wird, nur daß im Himmel in die Länge und Breite ausgedehnt wird, was in Gott in Einen Punkt zuſammengedrängt iſt. Der Glaube an die Unſterblichkeit des Menſchen iſt der Glaube an die Göttlichkeit des Menſchen, und umgekehrt der Glaube an Gott der Glaube an die reine, von allen Schranken erlöſte und folglich eben damit unſterbliche Perſönlichkeit. Die Unterſchiede, die man ſetzt zwiſchen der unſterblichen Seele und Gott, ſind entweder nur ſophiſtiſche oder phantaſtiſche, wie wenn man z. B. die Seligkeit der Himmelsbewohner wieder in Schranken einſchließt, in Grade eintheilt, um einen Unterſchied zwiſchen Gott und den himmliſchen Weſen zu etabliren.

Die Einheit der göttlichen und himmliſchen Perſönlichkeit erſcheint ſelbſt in den populären Beweiſen der Unſterblichkeit. Wenn kein andres beſſeres Leben iſt, ſo iſt Gott nicht gerecht und gut. Die Gerechtigkeit und Güte Gottes wird ſo abhängig gemacht von der Fortdauer der Individuen; aber ohne Gerechtigkeit und Güte iſt Gott nicht Gott — die Gottheit, die Exiſtenz Gottes wird daher abhängig gemacht von der Exiſtenz der Individuen. Wenn ich nicht unſterblich bin, ſo glaube ich keinen Gott; wer die Unſterblichkeit läugnet, läugnet Gott. Aber das kann ich unmöglich glauben: ſo gewiß Gott iſt, ſo gewiß iſt meine Seligkeit. Gott iſt mir eben die Gewißheit meiner Seligkeit. Das Intereſſe, daß Gott iſt, iſt eins mit dem Intereſſe, daß ich bin, ewig bin. Gott iſt meine geborgne, meine gewiſſe Exiſtenz: er iſt die Subjectivität der Subjecte, die Perſönlichkeit der

Perſonen. Wie ſollte daher den Perſonen nicht zukommen, was der Perſönlichkeit zukommt? In Gott mache ich eben mein Futurum zu einem Präſens oder vielmehr ein Zeitwort zu einem Subſtantiv; wie ſollte ſich eins vom andern trennen laſſen? Gott iſt die meinen Wünſchen und Gefühlen entſprechende Exiſtenz: er iſt der Gerechte, der Gütige, der meine Wünſche erfüllt. Die Natur, dieſe Welt iſt eine meinen Wünſchen, meinen Gefühlen widerſprechende Exiſtenz. Hier iſt es nicht ſo, wie es ſein ſoll — dieſe Welt vergeht — Gott aber iſt das Sein, welches ſo iſt, wie es ſein ſoll. Gott erfüllt meine Wünſche — dieß iſt nur populäre Perſonification des Satzes: Gott iſt der Erfüller, d. i. die Wirklichkeit, das Erfülltſein meiner Wünſche.*) Aber der Himmel iſt eben das meinen Wünſchen, meiner Sehnſucht entſprechende Sein**) — alſo kein Unterſchied zwiſchen Gott und Himmel. Gott iſt die Kraft, durch die der Menſch ſeine ewige Glückſeligkeit verwirklicht — Gott die abſolute Perſönlichkeit, in der alle einzelnen Perſonen die Gewißheit ihrer Seligkeit und Unſterblichkeit haben — Gott die höchſte letzte Gewißheit des Menſchen von der abſoluten Wahrheit ſeines Weſens.

Die Unſterblichkeitslehre iſt die Schlußlehre der Religion — ihr Teſtament, worin ſie ihren letzten Willen äußert. Hier ſpricht ſie darum unverhohlen aus, was ſie ſonſt verſchweigt. Wenn es ſich ſonſt um die Exiſtenz eines andern Weſens handelt, ſo handelt es ſich hier

*) „Wenn ein unverwüſtlicher Körper ein Gut für uns iſt, warum wollen wir daran zweifeln, daß Gott einen ſolchen uns machen werde? Auguſtinus. (Opp. Antwerp. 1700. T. V. p. 698.)

**) „Der himmliſche Körper heißt ein geiſtiger Leib, weil er dem Willen des Geiſtes ſich fügen wird. Nichts wird Dir aus Dir ſelbſt widerſprechen, nichts ſich in Dir gegen Dich empören. Wo du ſein willſt, wirſt Du in demſelben Moment ſein.“ Auguſtinus. (L. c. p. 705. 703.) „Nichts Garſtiges wird dort ſein, nichts Feindſeliges, nichts Uneiniges, nichts Mißgeſtaltetes, nichts den Anblick Beleidigendes.“ Derſ. (L. c. 707.) „Nur der Selige lebt, wie er will.“ Derſ. (De Civit. Dei. l. 10. c. 25.)

offenbar nur um die eigne Exiſtenz; wenn außerdem der Menſch in der Religion ſein Sein vom Sein Gottes abhängig macht, ſo macht er hier die Exiſtenz Gottes von ſeiner eignen abhängig; was ihm ſonſt die primitive, unmittelbare Wahrheit, das iſt ihm daher hier eine abgeleitete, ſecundäre Wahrheit: wenn ich nicht ewig bin, ſo iſt Gott nicht Gott, wenn keine Unſterblichkeit, ſo iſt kein Gott. Und dieſen Schluß hat ſchon der Apoſtel gemacht. Wenn wir nicht auferſtehen, ſo iſt Chriſtus nicht auferſtanden und Alles iſt Nichts. Edite, bibite. Allerdings kann man das ſcheinbar oder wirklich Anſtößige, was in den populären Beweiſen liegt, beſeitigen, indem man die Schlußform vermeidet, aber nur dadurch, daß man die Unſterblichkeit zu einer analytiſchen Wahrheit macht, ſo daß eben der Begriff Gottes, als der abſoluten Perſönlichkeit oder Subjectivität, von ſelbſt ſchon der Begriff der Unſterlichkeit iſt. Gott iſt die Bürgſchaft meiner zukünftigen Exiſtenz, weil er ſchon die Gewißheit und Wahrheit meiner gegenwärtigen Exiſtenz, mein Heil, mein Troſt, mein Schirm vor den Gewalten der Außenwelt iſt; ich brauche alſo die Unſterblichkeit gar nicht ausdrücklich zu folgern, nicht als eine aparte Wahrheit herauszuſtellen; habe ich Gott, ſo habe ich Unſterblichkeit. So war es bei den tiefern chriſtlichen Myſtikern, ihnen ging der Begriff der Unſterblichkeit in dem Begriffe Gottes auf: Gott war ihnen ihr unſterbliches Leben — Gott ſelbſt die ſubjective Seligkeit, alſo das für ſie, für ihr Bewußtſein, was er an ſich ſelbſt, d. i. im Weſen der Religion iſt.

Somit iſt bewieſen, daß Gott der Himmel iſt, daß beide daſſelbe ſind. Leichter wäre der umgekehrte Beweis geweſen, nämlich, daß der Himmel der eigentliche Gott der Menſchen iſt. Wie der Menſch ſeinen Himmel denkt, ſo denkt er ſeinen Gott; die Inhaltsbeſtimmtheit ſeines Himmels iſt die Inhaltsbeſtimmtheit ſeines Gottes, nur daß im Himmel ſinnlich ausgemalt, ausgeführt wird, was in Gott nur Entwurf, Concept iſt. Der Himmel iſt daher der Schlüſſel zu den innerſten

Geheimniſſen der Religion. Wie der Himmel objectiv das aufgeſchloſſene Weſen der Gottheit, ſo iſt er auch ſubjectiv die offenherzigſte Ausſprache der innerſten Gedanken und Geſinnungen der Religion. Daher ſind die Religionen ſo verſchieden, als die Himmelreiche, und ſo viel unterſchiedne Himmelreiche, als weſentliche Menſchenunterſchiede ſind. Auch die Chriſten ſelbſt denken ſich ſehr verſchiedenartig den Himmel.*)

Nur die Pfiffigen unter ihnen denken und ſagen gar nichts Beſtimmtes über den Himmel oder das Jenſeits überhaupt, weil es unbegreiflich ſei und daher immer nur nach einem dießſeitigen, nur für das Dießſeits gültigen Maßſtab gedacht werde. Alle Vorſtellungen hienieden ſeien nur Bilder, mit denen ſich der Menſch das ſeinem Weſen nach unbekannte, aber ſeiner Exiſtenz nach gewiſſe Jenſeits vergegenwärtige. Es iſt hier eben ſo wie mit Gott: das Daſein Gottes ſei gewiß — aber was er ſei oder wie er ſei, das ſei unerforſchlich. Aber wer ſo ſpricht, der hat ſich das Jenſeits ſchon aus dem Kopfe geſchlagen; er hält es nur noch feſt, entweder weil er über ſolche Dinge gar nicht denkt, oder weil es ihm nur noch ein Herzensbedürfniß iſt, aber er ſchiebt es, zu ſehr erfüllt mit wirklichen Dingen, ſo weit als möglich ſich aus dem Geſichte; er verneint mit ſeinem Kopfe, was er mit ſeinem Herzen bejaht; denn er verneint das Jenſeits, indem er demſelben ſeine Beſchaffenheiten nimmt, durch die es allein ein für den Menſchen wirklicher und wirkſamer Gegenſtand iſt. Die Qualität iſt nicht vom Sein unterſchieden — die Qualität iſt nichts als das wirkliche Sein. Sein ohne Beſchaffenheit iſt eine Chimäre — ein Ge-

*) Und eben ſo verſchiedenartig ihren Gott. So haben die frommen chriſtlichen Deutſchthümler einen „deutſchen Gott", nothwendig alſo auch die frommen Spanier einen ſpaniſchen Gott, die Franzoſen einen franzöſiſchen Gott. Die Franzoſen ſagen wirklich ſprüchwörtlich: Le bon Dieu est Français. In der That exiſtirt auch ſo lange Vielgötterei, ſo lange es viele Völker giebt. Der wirkliche Gott eines Volks iſt der Point d'honneur ſeiner Nationalität.

ſpenſt. Durch die Qualität wird mir erſt das Sein gegeben; nicht erſt das Sein und hintendrein die Qualität. Die Lehre von der Unerkennbarkeit und Unbeſtimmbarkeit Gottes, wie die von der Unerforſchlichkeit des Jenſeits ſind daher keine urſprünglich religiöſen Lehren: ſie ſind vielmehr Producte der Irreligioſität, die aber ſelbſt noch in der Religion befangen iſt oder vielmehr hinter die Religion ſich verſteckt, und zwar eben deßwegen, weil urſprünglich das Sein Gottes nur mit einer beſtimmten Vorſtellung Gottes, das Sein des Jenſeits nur mit einer beſtimmten Vorſtellung deſſelben gegeben iſt. So iſt dem Chriſten nur die Exiſtenz ſeines Paradieſes, des Paradieſes, welches die Qualität der Chriſtlichkeit hat, nicht aber das Paradies der Muhamedaner oder das Elyſium der Griechen eine Gewißheit. Die erſte Gewißheit iſt überall die Qualität; das Sein verſteht ſich von ſelbſt, wenn einmal die Qualität gewiß iſt. Im Neuen Teſtament kommen keine Beweiſe oder ſolche allgemeine Sätze vor, worin es heißt: es iſt ein Gott oder es iſt ein himmliſches Leben; ſondern es werden nur Beſchaffenheiten aus dem Leben des Himmels angeführt: „dort werden ſie nicht freien.“ Das iſt natürlich, kann man entgegnen, weil ſchon das Sein vorausgeſetzt iſt. Allein man trägt hier ſchon eine Diſtinction der Reflexion in den urſprünglich nichts von dieſer Diſtinction wiſſenden religiöſen Sinn hinein. Freilich iſt das Sein vorausgeſetzt, aber nur weil die Qualität ſchon das Sein iſt, weil das ungebrochne religiöſe Gemüth nur in der Qualität lebt, gleichwie dem natürlichen Menſchen nur in der Qualität, die er empfindet, das wirkliche Sein, das Ding an ſich liegt. So iſt in jener neuteſtamentlichen Stelle das jungfräuliche oder vielmehr geſchlechtsloſe Leben als das wahre Leben vorausgeſetzt, das jedoch nothwendig zu einem zukünftigen wird, weil dieſes wirkliche Leben dem Ideal des wahren Lebens widerſpricht. Aber die Gewißheit dieſes zukünftigen Lebens liegt nur in der Gewißheit von der Beſchaffenheit dieſer Zukunft als des wahren, höchſten, dem Ideal entſprechenden Lebens.

Wo das jenſeitige Leben *wirklich* geglaubt wird, wo es ein gewiſſes Leben, da iſt es, *eben weil ein gewiſſes*, auch *beſtimmtes*. Wenn ich nicht weiß, *was* und *wie* ich einſt bin, wenn ein weſentlicher, abſoluter Unterſchied zwiſchen meiner Zukunft und Gegenwart iſt; ſo weiß ich auch einſt nicht, was und wie ich ehedem war, ſo iſt die Einheit des Bewußtſeins aufgehoben, ein andres Weſen dort an meine Stelle getreten, mein künftiges Sein in der That nicht vom Nichtſein unterſchieden. Iſt dagegen kein weſentlicher Unterſchied, ſo iſt auch das Jenſeits ein von mir beſtimmbarer und erkennbarer Gegenſtand. Und ſo iſt es auch wirklich: ich bin das bleibende Weſen in dem Wechſel der Beſchaffenheiten, ich bin die Subſtanz, die Dießſeits und Jenſeits zur Einheit verbindet. Wie ſollte mir alſo das Jenſeits unklar ſein? Im Gegentheil: das Leben dieſer Welt iſt das dunkle, unbegreifliche Leben, das erſt durch das Jenſeits klar und licht wird; hier bin ich ein vermummtes, verwickeltes Weſen; dort fällt die Maske: dort bin ich, wie ich in Wahrheit bin. Die Behauptung daher, es ſei wohl ein anderes, ein himmliſches Leben, aber *was* und *wie* es ſei, das bleibe hier unerforſchlich, iſt nur eine Erfindung des *religiöſen Skepticismus*, der auf abſolutem Mißverſtand der Religion beruht, weil er ſich gänzlich ihrem Weſen entfremdet hat. Das, was die irreligiös religiöſe Reflexion nur zum bekannten Bilde einer unbekannten, aber dennoch gewiſſen Sache macht, das iſt im Urſprung, im urſprünglichen wahren Sinn der Religion nicht Bild, ſondern die Sache, das Weſen ſelbſt. Der Unglaube, der zugleich noch Glaube iſt, ſetzt die Sache in Zweifel, aber er iſt zu gedankenlos und feige, ſie direct zu bezweifeln: er ſetzt ſie nur ſo in Zweifel, daß er das Bild oder die Vorſtellung bezweifelt, d. h. das Bild nur für ein Bild erklärt. Aber die Unwahrheit und Nichtigkeit dieſes Skepticismus iſt ſchon hiſtoriſch bewieſen. Wo man einmal zweifelt an der Wahrheit der Bilder der Unſterblichkeit, zweifelt, daß man ſo exiſtiren könne, wie es der Glaube vorſtellt, z. B. ohne materiellen, wirklichen Leib oder ohne Geſchlecht,

da zweifelt man auch bald an der jenseitigen Existenz überhaupt. Mit dem Bilde fällt die Sache — eben weil das Bild die Sache selbst ist.

Der Glaube an den Himmel oder überhaupt ein jenseitiges Leben beruht auf einem Urtheil. Er spricht Lob und Tadel aus; er ist kritischer Natur; er macht eine Blumenlese aus der Flora dieser Welt. Und diese kritische Blumenlese ist eben der Himmel. Was der Mensch schön, gut, angenehm findet, das ist für ihn das Sein, welches allein sein soll; was er schlecht, garstig, unangenehm findet, das ist für ihn das Sein, welches nicht sein soll und daher, wenn und weil es dennoch ist, ein zum Untergang verdammtes, ein nichtiges ist. Wo das Leben nicht im Widerspruch gefunden wird mit einem Gefühl, einer Vorstellung, einer Idee, und dieses Gefühl, diese Idee nicht für absolut wahr und berechtigt gilt, da entsteht nicht der Glaube an ein andres, himmlisches Leben. Das andre Leben ist nichts Andres als das Leben im Einklang mit dem Gefühl, mit der Idee, welcher dieses Leben widerspricht. Das Jenseits hat keine andere Bedeutung, als diesen Zwiespalt aufzuheben, einen Zustand zu verwirklichen, der dem Gefühl entspricht, in dem der Mensch mit sich im Einklang ist. Ein unbekanntes Jenseits ist eine lächerliche Chimäre: das Jenseits ist nichts weiter als die Wirklichkeit einer bekannten Idee, die Befriedigung eines bewußten Verlangens, die Erfüllung eines Wunsches*): es ist nur die Beseitigung der Schranken, die hier der Wirklichkeit der Idee im Wege stehen. Wo wäre der Trost, wo die Bedeutung des Jenseits, wenn ich in ihm in stockfinstere Nacht blickte? Nein! dort strahlt mir mit dem Glanze des gediegenen Metalls entgegen, was hier nur mit den trüben Farben des oxydirten Erzes glänzt. Das Jenseits hat keine andere Bedeutung, keinen andern Grund seines Daseins, als

*) Ibi nostra spes erit res. Augustin (irgendwo). „Darum haben wir die Erstlinge des unsterblichen Lebens in der Hoffnung, bis die Vollkommenheit am jüngsten Tage herbeikommt, darinnen wir das gegläubete und gehoffete Leben fühlen und sehen werden." Luther. (Th. I. S. 459.)

Wo das jenſeitige Leben *wirklich* geglaubt wird, wo es ein *gewiſſes* Leben, da iſt es, *eben weil ein gewiſſes*, auch *beſtimmtes*. Wenn ich nicht weiß, was und wie ich einſt bin, wenn ein weſentlicher, abſoluter Unterſchied zwiſchen meiner Zukunft und Gegenwart iſt; ſo weiß ich auch einſt nicht, was und wie ich ehedem war, ſo iſt die Einheit des Bewußtſeins aufgehoben, ein andres Weſen dort an meine Stelle getreten, mein künftiges Sein in der That nicht vom Nichtſein unterſchieden. Iſt dagegen kein weſentlicher Unterſchied, ſo iſt auch das Jenſeits ein von mir beſtimmbarer und erkennbarer Gegenſtand. Und ſo iſt es auch wirklich: ich bin das bleibende Weſen in dem Wechſel der Beſchaffenheiten, ich bin die Subſtanz, die Dießſeits und Jenſeits zur Einheit verbindet. Wie ſollte mir alſo das Jenſeits unklar ſein? Im Gegentheil: das Leben dieſer Welt iſt das dunkle, unbegreifliche Leben, das erſt durch das Jenſeits klar und licht wird; hier bin ich ein vermummtes, verwickeltes Weſen; dort fällt die Maske: dort bin ich, wie ich in Wahrheit bin. Die Behauptung daher, es ſei wohl ein anderes, ein himmliſches Leben, aber *was* und *wie* es ſei, das bleibe hier unerforſchlich, iſt nur eine Erfindung des *religiöſen Skepticismus*, der auf abſolutem Mißverſtand der Religion beruht, weil er ſich gänzlich ihrem Weſen entfremdet hat. Das, was die irreligiös religiöſe Reflexion nur zum bekannten Bilde einer unbekannten, aber dennoch gewiſſen Sache macht, das iſt im Urſprung, im urſprünglichen wahren Sinn der Religion nicht Bild, ſondern die Sache, das Weſen ſelbſt. Der Unglaube, der zugleich noch Glaube iſt, ſetzt die Sache in Zweifel, aber er iſt zu gedankenlos und feige, ſie direct zu bezweifeln: er ſetzt ſie nur ſo in Zweifel, daß er das Bild oder die Vorſtellung bezweifelt, d. h. das Bild nur für ein Bild erklärt. Aber die Unwahrheit und Nichtigkeit dieſes Skepticismus iſt ſchon hiſtoriſch bewieſen. Wo man einmal zweifelt an der Wahrheit der Bilder der Unſterblichkeit, zweifelt, daß man ſo exiſtiren könne, wie es der Glaube vorſtellt, z. B. ohne materiellen, wirklichen Leib oder ohne Geſchlecht,

da zweifelt man auch bald an der jenſeitigen Exiſtenz überhaupt. Mit dem Bilde fällt die Sache — eben weil das Bild die Sache ſelbſt iſt.

Der Glaube an den Himmel oder überhaupt ein jenſeitiges Leben beruht auf einem *Urtheil*. Er ſpricht *Lob* und Tadel aus; er iſt *kritiſcher* Natur; er macht eine Blumenleſe aus der Flora dieſer Welt. Und dieſe kritiſche Blumenleſe iſt eben der Himmel. Was der Menſch ſchön, gut, angenehm findet, das iſt für ihn *das* Sein, welches allein ſein *ſoll*; was er ſchlecht, garſtig, unangenehm findet, das iſt für ihn *das* Sein, welches *nicht* ſein ſoll und daher, wenn und weil es dennoch iſt, ein zum Untergang verdammtes, ein nichtiges iſt. Wo das Leben nicht im Widerſpruch gefunden wird mit einem Gefühl, einer Vorſtellung, einer Idee, und dieſes Gefühl, dieſe Idee nicht für abſolut wahr und berechtigt gilt, da entſteht nicht der Glaube an ein andres, himmliſches Leben. Das andre Leben iſt nichts Andres als das *Leben im Einklang mit dem Gefühl, mit der Idee, welcher dieſes Leben widerſpricht*. Das Jenſeits hat keine andere Bedeutung, als dieſen Zwieſpalt aufzuheben, einen Zuſtand zu verwirklichen, der dem Gefühl entſpricht, in dem der Menſch *mit ſich im Einklang* iſt. Ein unbekanntes Jenſeits iſt eine lächerliche Chimäre: das Jenſeits iſt nichts weiter als die *Wirklichkeit einer bekannten Idee*, die Befriedigung eines bewußten Verlangens, die Erfüllung eines Wunſches*): es iſt nur die *Beſeitigung der Schranken*, die hier der Wirklichkeit der Idee im Wege ſtehen. Wo wäre der Troſt, wo die Bedeutung des Jenſeits, wenn ich in ihm in ſtockfinſtere Nacht blickte? Nein! dort ſtrahlt mir mit dem Glanze des gediegenen Metalls entgegen, was hier nur mit den trüben Farben des oxydirten Erzes glänzt. Das Jenſeits hat keine andere Bedeutung, keinen andern Grund ſeines Daſeins, als

*) Ibi nostra spes erit res. *Auguſtin* (irgendwo). „Darum haben wir die Erſtlinge des unſterblichen Lebens in der Hoffnung, bis die Vollkommenheit am jüngſten Tage herbeikommt, darinnen wir das *geglaubete und gehoffete Leben fühlen und ſehen werden.*“ *Luther*. (Th. I. S. 459.)

den, zu ſein die Scheidung des Metalls von ſeinen beigemengten fremden Beſtandtheilen, die Scheidung des Guten vom Schlechten, des Angenehmen vom Unangenehmen, des Lobenswürdigen vom Tadelnswerthen. Das Jenſeits iſt die Hochzeit, wo der Menſch den Bund mit ſeiner Geliebten ſchließt. Längſt kannte er ſeine Braut, längſt ſehnte er ſich nach ihr; aber äußere Verhältniſſe, die gefühlloſe Wirklichkeit ſtand ſeiner Verbindung mit ihr entgegen. Auf der Hochzeit wird ſeine Geliebte nicht ein anderes Weſen; wie könnte er ſonſt ſo heiß nach ihr ſich ſehnen? Sie wird nur die Seinige, ſie wird jetzt nur aus einem Gegenſtand der Sehnſucht ein Gegenſtand des wirklichen Beſitzes. Das Jenſeits iſt hienieden allerdings nur ein Bild, aber nicht ein Bild eines fernen, unbekannten Dings, ſondern ein Porträt von dem Weſen, welches der Menſch vor allen andern bevorzugt, liebt. Was der Menſch liebt, das iſt ſeine Seele. Die Aſche geliebter Todten ſchloß der Heide in Urnen ein; bei den Chriſten iſt das himmliſche Jenſeits das Mauſoleum, in das er ſeine Seele verſchließt.

Zur Erkenntniß eines Glaubens, überhaupt der Religion, iſt es nothwendig, ſelbſt die unterſten, rohſten Stufen der Religion zu beachten. Man muß die Religion nicht nur in einer aufſteigenden Linie betrachten, ſondern in der ganzen Breite ihrer Exiſtenz überſchauen. Man muß die verſchiedenen Religionen auch bei der abſoluten Religion gegenwärtig haben, nicht hinter ihr, in der Vergangenheit zurücklaſſen, um ebenſowohl die abſolute als die andern Religionen richtig würdigen und begreifen zu können. Die ſchrecklichſten „Verirrungen", die wildeſten Ausſchweifungen des religiöſen Bewußtſeins laſſen oft die tiefſten Blicke auch in die Geheimniſſe der abſoluten Religion werfen. Die ſcheinbar rohſten Vorſtellungen ſind oft nur die kindlichſten, unſchuldigſten, wahrſten Vorſtellungen. Dieß gilt auch von den Vorſtellungen des Jenſeits. Der „Wilde", deſſen Bewußtſein nicht über die Grenzen ſeines Landes hinaus geht, der ganz mit ihm zuſammengewachſen iſt, nimmt auch ſein Land in das Jenſeits auf und zwar ſo,

daß er entweder die Natur läßt wie ſie iſt, oder ſie ausbeſſert, und ſo die Beſchwerden ſeines Lebens in der Vorſtellung des Jenſeits überwindet.*) Es liegt in dieſer Beſchränktheit der uncultivirten Völker ein ergreifender Zug. Das Jenſeits drückt hier nichts Andres aus als das Heimweh. Der Tod trennt den Menſchen von den Seinigen, von ſeinem Volke, ſeinem Lande. Aber der Menſch, der ſein Bewußtſein nicht erweitert hat, kann es in dieſer Trennung nicht aushalten; er muß wieder zurück in ſein Heimathland. Die Neger in Weſtindien entleibten ſich, um in ihrem Vaterlande wieder aufzuleben. Es iſt dieſe Beſchränktheit das directe Gegentheil von dem phantaſtiſchen Spiritualismus, welcher den Menſchen zu einem Vagabunden macht, der, gleichgültig ſelbſt gegen die Erde, von einem Stern zum andern läuft. Und es liegt ihr allerdings Wahrheit zu Grunde. Der Menſch iſt, was er iſt, durch die Natur, ſo viel auch ſeiner Selbſtthätigkeit angehört; aber auch ſeine Selbſtthätigkeit hat in der Natur, reſpective ſeiner Natur, ihren Grund. Seid dankbar gegen die Natur! Der Menſch läßt ſich nicht von ihr abtrennen. Der Germane, deſſen Gottheit die Selbſtthätigkeit iſt, verdankt ſeinen Charakter eben ſo gut ſeiner Natur, als der Orientale. Der Tadel der indiſchen Kunſt, der indiſchen Religion und Philoſophie iſt ein Tadel der indiſchen Natur. Ihr beklagt euch über den Recenſenten, der eine Stelle in euren Werken aus dem Zuſammenhang reißt, um ſie dadurch dem Spotte Preis zu geben. Warum thut ihr ſelbſt, was ihr an Andern tadelt? Warum reißt ihr die indiſche Religion aus dem Zuſammenhang, in welchem ſie eben ſo vernünftig iſt, als eure abſolute Religion?

*) Aeltern Reiſebeſchreibungen zufolge denken ſich jedoch manche Völker das künftige Leben nicht identiſch mit dem gegenwärtigen oder beſſer, ſondern ſogar noch elender. — Paeny (Oeuv. choiſ. T. I. Melang.) erzählt von einem ſterbenden Negerſclaven, der ſich die Einweihung zur Unſterblichkeit durch die Taufe mit den Worten verbat: je ne veux point d'une autre vie, car peut-être y ſerois-je encore votre eſclave.

Der Glaube an ein Jenſeits, an ein Leben nach dem Tode iſt daher bei den „wilden" Völkern im Weſentlichen nichts weiter als der directe Glaube an das Dießſeits, der unmittelbare, ungebrochne Glaube an dieſes Leben. Dieſes Leben hat für ſie, ſelbſt mit ſeinen Localbeſchränktheiten, allen, abſoluten Werth; ſie können nicht davon abſtrahiren, ſich keine Abbrechung denken; d. h. ſie glauben geradezu an die Unendlichkeit, die Unaufhörlichkeit dieſes Lebens. Erſt dadurch, daß der Glaube der Unſterblichkeit ein kritiſcher Glaube wird, daß man nämlich unterſcheidet zwiſchen dem, was hier zurück und dort übrig bleibt, hier vergehen, dort beſtehen ſoll, erſt dadurch geſtaltet ſich der Glaube an das Leben nach dem Tode zum Glauben an ein anderes Leben. Aber gleichwohl fällt auch dieſe Kritik, dieſe Unterſcheidung ſchon in dieſes Leben. So unterſchieden die Chriſten zwiſchen dem natürlichen und chriſtlichen, dem ſinnlichen, weltlichen und geiſtlichen, heiligen Leben. Das himmliſche, das andere Leben iſt kein andres Leben, als das hier ſchon von dem nur natürlichen Leben unterſchiedne, aber hier zugleich noch mit demſelben behaftete geiſtliche Leben. Was der Chriſt ſchon hier von ſich ausſchließt, wie das Geſchlechtsleben, das iſt auch vom andern Leben ausgeſchloſſen. Der Unterſchied iſt nur, daß er dort davon frei iſt, wovon er hier frei zu ſein wünſcht und ſich durch den Willen, die Andacht, die Caſteiung frei zu machen ſucht. Darum iſt dieſes Leben für den Chriſten ein Leben der Qual und Pein, weil er hier noch mit ſeinem Gegenſatz behaftet iſt, mit den Lüſten des Fleiſches, den Anfechtungen des Teufels zu kämpfen hat.

Der Glaube der cultivirten Völker unterſcheidet ſich alſo nur dadurch von dem Glauben der uncultivirten, wodurch ſich überhaupt die Cultur von der Uncultur unterſcheidet — dadurch, daß der Glaube der Cultur ein unterſcheidender, ausſondernder, abſtracter Glaube iſt. Wo unterſchieden wird, da wird geurtheilt; wo aber geurtheilt wird, da entſteht die Scheidung zwiſchen Poſitivem und Negativem, Gutem und Schlechtem. Der Glaube der wilden Völker iſt ein Glaube

ohne Urtheil. Die Bildung dagegen urtheilt: dem gebildeten Menſchen iſt nur das gebildete Leben das wahre, dem Chriſten das chriſtliche. Der rohe Naturmenſch tritt ohne Anſtand, ſo wie er ſteht und geht, ins Jenſeits ein: das Jenſeits iſt ſeine natürliche Blöße. Der Gebildete dagegen nimmt an einem ſolchen ungezügelten Leben nach dem Tode Anſtand, weil er ſchon hier das ungezügelte Naturleben beanſtandet. Der Glaube an das jenſeitige Leben iſt daher nur der Glaube an das dießſeitige wahre Leben: die weſentliche Inhaltsbeſtimmtheit des Dießſeits iſt auch die weſentliche Inhaltsbeſtimmtheit des Jenſeits; der Glaube an das Jenſeits demnach kein Glaube an ein anderes unbekanntes Leben, ſondern an die Wahrheit und Unendlichkeit, folglich Unaufhörlichkeit des Lebens, das ſchon hier für das ächte Leben gilt.

Wie Gott nichts Andres iſt als das Weſen des Menſchen, gereinigt von Dem, was dem menſchlichen Individuum, ſei es nun im Gefühl oder Denken, als Schranke, als Uebel erſcheint: ſo iſt das Jenſeits nichts Andres als das Dießſeits, befreit von Dem, was als Schranke, als Uebel erſcheint. So beſtimmt und deutlich die Schranke als Schranke, das Uebel als Uebel von dem Individuum gewußt wird, eben ſo beſtimmt und deutlich wird von ihm das Jenſeits, wo dieſe Schranken wegfallen, gewußt. Das Jenſeits iſt das Gefühl, die Vorſtellung der Freiheit von den Schranken, die hier das Selbſtgefühl, die Exiſtenz des Individuums beeinträchtigen. Der Gang der Religion unterſcheidet ſich nur dadurch von dem Gang des natürlichen oder vernünftigen Menſchen, daß ſie den Weg, welchen dieſer in der geraden als der kürzeſten Linie macht, in einer krummen und zwar der Kreislinie beſchreibt. Der natürliche Menſch bleibt in ſeiner Heimath, weil es ihm hier wohlgefällt, weil er vollkommen befriedigt iſt; die Religion, die in einer Unzufriedenheit, einer Zwietracht anhebt, verläßt die Hei-

math, geht in die Ferne, aber nur um in der Entfernung das Glück der Heimath um ſo lebhafter zu empfinden. Der Menſch trennt ſich in der Religion von ſich ſelbſt, aber nur, um immer wieder auf denſelben Punkt zurückzukommen, von dem er ausgelaufen. Der Menſch verneint ſich, aber nur um ſich wieder zu ſetzen, und zwar jetzt in verherrlichter Geſtalt. So verwirft er auch das Dießſeits, aber nur um am Ende es als Jenſeits wieder zu ſetzen.*) Das verlorne aber wiedergefundne und in der Freude des Wiederſehens um ſo heller ſtrahlende Dießſeits iſt das Jenſeits. Der religiöſe Menſch giebt die Freuden dieſer Welt auf; aber nur um dafür die himmliſchen Freuden zu gewinnen, oder vielmehr er giebt ſie deßwegen auf, weil er ſchon in dem wenigſtens geiſtigen Beſitze der himmliſchen Freuden iſt. Und die himmliſchen Freuden ſind dieſelben, wie hier, nur befreit von den Schranken und Widerwärtigkeiten dieſes Lebens. Die Religion kommt ſo, aber auf einem Umweg, zu dem Ziele, dem Ziele der Freude, worauf der natürliche Menſch in gerader Linie zueilt. Das Weſen im Bilde iſt das Weſen der Religion. Die Religion opfert die Sache dem Bilde auf. Das Jenſeits iſt das Dießſeits im Spiegel der Phantaſie — das bezaubernde Bild, im Sinne der Religion das Urbild des Dießſeits: dieſes wirkliche Leben nur ein Schein, ein Schimmer jenes geiſtigen, bildlichen Lebens. Das Jenſeits iſt das im Bilde angeſchaute, von aller groben Materie gereinigte — verſchönerte Dießſeits.

Die Verſchönerung, die Verbeſſerung ſetzt einen Tadel, ein Mißfallen voraus. Aber das Mißfallen iſt nur ein oberflächliches. Ich ſpreche der Sache nicht Werth ab; nur ſo, wie ſie iſt, gefällt ſie mir nicht; ich verwerfe nur die Beſchaffenheiten, nicht das Weſen, ſonſt

*) Dort wird daher Alles wieder hergeſtellt; ſelbſt „kein Zahn oder Nagel" wird verloren gehen. Siehe Aurelius Prudent. (Apotheos. de resurr. carnis hum.) Und dieſer in euren Augen rohe, fleiſchliche und deßwegen von euch desavouirte Glaube iſt der allein conſequente, der allein redliche, der allein wahre Glaube. Zur Identität der Perſon gehört die Identität des Leibes.

würde ich auf Vertilgung dringen. Ein Haus, das mir durchaus mißfällt, laſſe ich abtragen, aber nicht verſchönern. Der Glaube an das Jenſeits giebt die Welt auf, aber nicht ihr Weſen; nur ſo, wie ſie iſt, gefällt ſie nicht. Die Freude gefällt dem Jenſeitsgläubigen — wer könnte die Freude nicht als etwas Wahres, Weſentliches empfinden? — aber es mißfällt ihm, daß hier auf die Freude entgegengeſetzte Empfindungen folgen, daß ſie vergänglich iſt. Er ſetzt daher die Freude auch ins Jenſeits, aber als ewige, ununterbrochne, göttliche Freude — das Jenſeits heißt darum das Freudenreich — wie er hier ſchon die Freude in Gott ſetzt; denn Gott iſt nichts als die ewige, ununterbrochne Freude als Weſen. Die Individualität gefällt ihm, aber nur nicht die mit objectiven Trieben belaſtete; er nimmt daher die Individualität auch mit, aber die reine, die abſolut ſubjective. Das Licht gefällt, aber nicht die Schwere, weil ſie als eine Schranke dem Individuum erſcheint, nicht die Nacht, weil in ihr der Menſch der Natur gehorcht; dort iſt Licht, aber keine Schwere, keine Nacht — reines, ungehindertes Licht. *)

Wie der Menſch in der Entfernung von ſich, in Gott immer wieder nur auf ſich ſelbſt zurückkommt, immer nur ſich um ſich ſelbſt dreht; ſo kommt der Menſch auch in der Entfernung vom Dießſeits immer wieder zuletzt nur auf daſſelbe zurück. Je außer- und übermenſchlicher Gott im Anfang erſcheint, deſto menſchlicher zeigt er ſich im Verlaufe der Schlüſſe. Ebenſo: je übernatürlicher im Anfang oder in der Ferne beſchaut das himmliſche Leben ausſieht, deſto mehr ſtellt ſich am Ende oder in der Nähe betrachtet die Einheit des himmliſchen Lebens mit dem natürlichen heraus — eine Einheit, die ſich zuletzt bis auf das Fleiſch, bis auf den Leib erſtreckt. Zunächſt handelt es ſich um die Scheidung

*) „Nach der Auferſtehung wird die Zeit nicht mehr nach Tagen und Nächten gemeſſen. Es wird vielmehr Ein Tag ohne Abend ſein.“ Joa. Damascen. (Orth. fides l. II. c. 1.)

der Seele vom Leibe, wie in der Anſchauung Gottes um die Scheidung des Weſens von dem Individuum — das Individuum ſtirbt einen geiſtigen Tod, der todte Leib, der zurückbleibt, iſt das menſchliche Individuum, die Seele, die ſich davon geſchieden, Gott. Aber die Scheidung der Seele vom Leibe, des Weſens vom Individuum, Gottes vom Menſchen muß wieder aufgehoben werden. Jede Trennung zuſammengehörender Weſen iſt ſchmerzlich. Die Seele ſehnt ſich wieder nach ihrem verlornen Theile, nach ihrem Leibe, wie Gott, die abgeſchiedene Seele, ſich wieder nach dem wirklichen Menſchen ſehnt. Wie Gott daher wieder Menſch wird, ſo kehrt die Seele wieder in ihren Leib zurück — und die vollkommene Einheit des Dieß- und Jenſeits iſt jetzt wieder hergeſtellt. Zwar iſt dieſer neue Leib ein lichtvoller, verklärter, wunderbarer Leib, aber — und das iſt die Hauptſache — es iſt ein anderer und doch derſelbe Leib,*) wie Gott ein anderes und doch daſſelbe Weſen als das menſchliche iſt. Wir kommen hier wieder auf den Begriff des Wunders, welches Widerſprechendes vereinigt. Der übernatürliche Körper iſt ein Körper der Phantaſie, aber eben deßwegen ein dem Gemüthe des Menſchen entſprechender, weil ihn nicht beläſtigender — ein rein ſubjectiver Körper. Der Glaube an das Jenſeits iſt nichts Anderes als der Glaube an die Wahrheit der Phantaſie, wie der Glaube an Gott der Glaube an die Wahrheit und Unendlichkeit des menſchlichen Gemüthes. Oder: wie der Glaube an Gott nur der Glaube an das abſtracte Weſen des Menſchen iſt, ſo der Glaube an das Jenſeits nur der Glaube an das abſtracte Dießſeits.

Aber der Inhalt des Jenſeits iſt die Seligkeit, die ewige Seligkeit der Perſönlichkeit, die hier durch die Natur beſchränkt und beeinträchtigt exiſtirt. Der Glaube an das Jenſeits iſt daher der Glaube an die

*) Ipsum (corpus) erit et non ipsum erit. Auguſtinus. (v. J. Ch. Doederlein. Inst. Theol. Christ. Altorf. 1781. §. 280.)

Freiheit der Subjectivität von den Schranken der Natur — alſo der Glaube an die Ewigkeit und Unendlichkeit der Perſönlichkeit, und zwar nicht in ihrem Gattungsbegriffe, der ſich in immer neuen Individuen entfaltet, ſondern dieſer bereits exiſtirenden Individuen — folglich der Glaube des Menſchen an ſich ſelbſt. Aber der Glaube an das Himmelreich iſt eins mit dem Glauben an Gott — es iſt derſelbe Inhalt in beiden — Gott iſt die reine, abſolute, von allen Naturſchranken erledigte Perſönlichkeit: er iſt ſchlechtweg, was die menſchlichen Individuen nur ſein ſollen, ſein werden — der Glaube an Gott daher der Glaube des Menſchen an die Unendlichkeit und Wahrheit ſeines eignen Weſens — das göttliche Weſen das menſchliche und zwar ſubjectiv menſchliche Weſen in ſeiner abſoluten Freiheit und Unbeſchränktheit.

Unſere weſentlichſte Aufgabe iſt hiermit erfüllt. Wir haben das außerweltliche, übernatürliche und übermenſchliche Weſen Gottes reducirt auf die Beſtandtheile des menſchlichen Weſens als ſeine Grundbeſtandtheile. Wir ſind im Schluſſe wieder auf den Anfang zurückgekommen. Der Menſch iſt der Anfang der Religion, der Menſch der Mittelpunkt der Religion, der Menſch das Ende der Religion.

Zweiter Theil.

Das unwahre, d. i. theologiſche Weſen der Religion.

Zwanzigſtes Kapitel.

Der weſentliche Standpunkt der Religion.

Der weſentliche Standpunkt der Religion iſt der praktiſche, d. h. hier der ſubjective. Der Zweck der Religion iſt das Wohl, das Heil, die Seligkeit des Menſchen, die Beziehung des Menſchen auf Gott nichts Anderes als die Beziehung deſſelben auf ſein Heil: Gott iſt das verwirklichte Seelenheil oder die unbeſchränkte Macht, das Heil, die Seligkeit des Menſchen zu verwirklichen.*) Die chriſtliche Religion namentlich unterſcheidet ſich darin von andern Religionen, daß keine ſo nachdrücklich wie ſie das Heil des Menſchen hervorgehoben. Darum nennt ſie ſich auch nicht Gotteslehre, ſondern Heilslehre. Aber dieſes

*) „Dein Heil ſei Dein einziger Gedanke, Gott Deine einzige Sorge.“ Thomas a K. (De imit. l. I. c. 23.) „Denke Nichts wider Dein eignes Heil. Ich habe zu wenig geſagt; ſtatt wider hätte ich außer ſagen ſollen.“ Bernhardus. (De consid. ad Eugenium l. II.) „Wer Gott ſucht, iſt um ſein eignes Heil bekümmert.“ Clemens Alex. (Cob. ad gentes.)

Heil iſt nicht weltliches, irdiſches Glück und Wohl. Im Gegentheil die tiefſten, wahrſten Chriſten haben geſagt, daß irdiſches Glück den Menſchen von Gott abzieht, dagegen weltliches Unglück, Leiden, Krankheiten den Menſchen zu Gott zurückführen und daher ſich allein für den Chriſten ſchicken.*) Warum? weil im Unglück der Menſch nur praktiſch oder ſubjectiv geſinnt iſt, im Unglück er ſich nur auf das Eine, was Noth, bezieht, im Unglück Gott als Bedürfniß des Menſchen empfunden wird. Die Luſt, die Freude dehnt den Menſchen aus, das Unglück, der Schmerz zieht und drängt ihn zuſammen — im Schmerze verneint der Menſch die Wahrheit der Welt; alle Dinge, welche die Phantaſie des Künſtlers und die Vernunft des Denkers bezaubern, verlieren ihren Reiz, ihre Macht für ihn; er verſinkt in ſich ſelbſt, in ſein Gemüth. Dieſes in ſich verſunkne, auf ſich nur concentrirte, in ſich nur ſich beruhigende, die Welt verneinende, gegen die Welt, die Natur überhaupt idealiſtiſche, in Beziehung auf den Menſchen realiſtiſche, nur auf ſein nothwendiges inneres Heilsbedürfniß bezogene Weſen oder Gemüth iſt — Gott. Gott als Gott, Gott, wie er Gegenſtand der Religion und nur ſo, wie er dieſer Gegenſtand, iſt er Gott, nämlich Gott im Sinne eines Eigennamens, nicht eines allgemeinen, metaphyſiſchen Weſens, Gott iſt weſentlich nur ein Gegenſtand der Religion, nicht der Philoſophie, des Gemüthes, nicht der Vernunft, der Herzensnoth, nicht der Gedankenfreiheit, kurz ein Gegenſtand, ein Weſen, welches nicht das Weſen des theoretiſchen, ſondern des praktiſchen Standpunkts ausdrückt.

Die Religion knüpft an ihre Lehren Fluch und Segen, Verdammung und Seligkeit. Selig iſt, wer glaubt, unſelig, verloren, verdammt, wer nicht ihr glaubt. Sie appellirt alſo nicht an die Vernunft, ſondern an das Gemüth, an den Glückſeligkeitstrieb, an die Affecte der

*) Wer übrigens nur aus dem Unglück die Realität der Religion beweiſt, beweiſt auch die Realität des Aberglaubens.

Furcht und Hoffnung. Sie ſteht nicht auf dem theoretiſchen Standpunkt; ſonſt müßte ſie die Freiheit haben, ihre Lehren auszuſprechen, ohne an ſie praktiſche Folgen anzuknüpfen, ohne gewiſſermaßen zu ihrem Glauben zu nöthigen; denn wenn es heißt: ich bin verdammt, wenn ich nicht glaube, ſo iſt das ein feiner Gewiſſenszwang zum Glauben; die Furcht vor der Hölle zwingt mich zu glauben. Selbſt, wenn mein Glaube auch ſeinem Urſprung nach ein freier ſein ſollte — die Furcht miſcht ſich doch immer mit ein; mein Gemüth iſt immerhin befangen; der Zweifel, das Princip der theoretiſchen Freiheit erſcheint mir als Verbrechen. Der höchſte Begriff, das höchſte Weſen der Religion iſt aber Gott: das höchſte Verbrechen alſo der Zweifel an Gott oder gar der Zweifel, daß Gott iſt. Was ich mir aber gar nicht zu bezweifeln getraue, nicht bezweifeln kann, ohne mich in meinem Gemüthe beunruhigt zu fühlen, ohne mich einer Schuld zu zeihen, das iſt auch keine Sache der Theorie, ſondern eine Gewiſſensſache, kein Weſen der Vernunft, ſondern des Gemüths.

Da nun aber der praktiſche oder ſubjective Standpunkt allein der Standpunkt der Religion iſt, da ihr folglich auch nur der praktiſche, vorſätzliche, nur nach ſeinen bewußten, ſei es nun phyſiſchen oder moraliſchen Zwecken handelnde und die Welt nur in Beziehung auf dieſe Zwecke und Bedürfniſſe, nicht an ſich ſelbſt betrachtende Menſch für den ganzen, weſentlichen Menſchen gilt; ſo fällt ihr Alles, was hinter dem praktiſchen Bewußtſein liegt, aber der weſentliche Gegenſtand der Theorie iſt — Theorie im urſprünglichſten und allgemeinſten Sinne, im Sinne der objectiven Anſchauung und Erfahrung, der Vernunft, der Wiſſenſchaft überhaupt*) — außer den Menſchen und die Natur

*) Alſo in dem Sinne wird hier und an andern Orten dieſer Schrift Theorie genommen, in welchem ſie die Quelle der wahren objectiven Praxis iſt, denn der Menſch vermag nur ſo viel als er weiß: tantum potest quantum scit. Der Ausdruck: der ſubjective Standpunkt ſagt daher ſo viel als: der Standpunkt der Unbildung und Unwiſſenheit iſt der Standpunkt der Religion.

hinaus in ein beſonderes perſönliches Weſen. Alles Gute, doch hauptſächlich nur ſolches, welches unwillkührlich den Menſchen ergreift, welches ſich nicht zuſammenreimt mit Vorſatz und Abſicht, welches über die Grenzen des praktiſchen Bewußtſeins hinausgeht, kommt von Gott; alles Schlimme, Böſe, Ueble, doch hauptſächlich nur ſolches, welches ihn unwillkührlich mitten in ſeinen moraliſchen oder religiöſen Vorſätzen überfällt oder mit furchtbarer Gewalt fortreißt, kommt vom Teufel. Zur Erkenntniß des Weſens der Religion gehört die Erkenntniß des Teufels, des Satans, der Dämone.*) Man kann dieſe Dinge nicht weglaſſen, ohne die Religion gewaltſam zu verſtümmeln. Die Gnade und ihre Wirkungen ſind der Gegenſatz der Teufelswirkungen. Wie die unwillkührlichen, aus der Tiefe der Natur auflodernden ſinnlichen Triebe, überhaupt alle ihr unerklärlichen Erſcheinungen des — ſei es nun wirklichen oder eingebildeten — moraliſchen und phyſiſchen Uebels der Religion als Wirkungen des böſen Weſens erſcheinen, ſo erſcheinen ihr auch nothwendig die unwillkührlichen Bewegungen der Begeiſterung und Entzückung als Wirkungen des guten Weſens, Gottes, des heiligen Geiſtes oder der Gnade. Daher die Willkühr der Gnade — die Klage der Frommen, daß die Gnade ſie bald beſeligt, heimſucht, bald wieder verläßt, verſtößt. Das Leben, das Weſen der Gnade iſt das Leben, das Weſen des unwillkührlichen Gemüths. Das Gemüth iſt der Paraklet der Chriſten. Die gemüth- und begeiſterungsloſen Momente ſind die von der göttlichen Gnade verlaſſenen Lebensmomente.

In Beziehung auf das innere Leben kann man übrigens auch die Gnade definiren als das religiöſe Genie; in Beziehung auf das äußere Leben aber als den religiöſen Zufall. Der Menſch iſt gut

*) Ueber die bibliſchen Vorſtellungen vom Satan, ſeiner Macht und Wirkung ſiehe Lützelberger's Grundzüge der Pauliniſchen Glaubenslehre und G. Ch. Knapp's Vorleſ. über die chriſtl. Glaubensl. §. 62—65. Hierher gehören auch die dämoniſchen Krankheiten, die Teufelsbeſitzungen. Auch dieſe Krankheiten ſind in der Bibel begründet. S. Knapp. (§. 65. III. 2. 3.)

oder böſe keineswegs nur durch ſich ſelbſt, durch eigene Kraft, durch ſeinen Willen, ſondern zugleich durch eine Menge geheimer und offenbarer Beſtimmungen, die wir, weil ſie auf keiner abſoluten oder metaphyſiſchen Nothwendigkeit beruhen, der Macht „Seiner Majeſtät des Zufalls", wie Friedrich der Große zu ſagen pflegte, zuſchreiben.*) Die göttliche Gnade iſt die myſtificirte Macht des Zufalls. Hier haben wir wieder die Beſtätigung von dem, was wir als das weſentliche Geſetz der Religion erkannten. Die Religion verneint, verwirft den Zufall, Alles von Gott abhängig machend, Alles aus ihm erklärend; aber ſie verneint ihn nur ſcheinbar; ſie verſetzt ihn nur in die göttliche Willkühr. Denn der göttliche Wille, welcher aus unbegreiflichen Gründen, d. h. offen und ehrlich herausgeſagt, aus grundloſer, abſoluter Willkühr, gleichſam aus göttlicher Laune, die Einen zum Böſen, zum Verderben, zum Unglück, die Andern zum Guten, zum Heil, zur Seligkeit beſtimmt, prädeſtinirt, hat kein einziges ſtichhaltiges Merkmal für ſich, welches ihn von der Macht „Seiner Majeſtät des Zufalls" unterſchiede. Das Geheimniß der Gnadenwahl iſt alſo das Geheimniß, oder die Myſtik des Zufalls. Ich ſage die Myſtik des Zufalls; denn in der That iſt der Zufall ein Myſterium, obwohl überhudelt und ignorirt von unſerer ſpeculativen Religions-Philoſophie, welche über den illuſoriſchen Myſterien des abſoluten Weſens, d. h. der Theologie die wahren Myſterien des Denkens und Lebens, ſo auch über dem Myſterium der göttlichen Gnade oder Wahlfreiheit das profane Myſterium des Zufalls vergeſſen hat.**)

*) Schelling erklärt in ſeiner Schrift über die Freiheit dieſes Räthſel durch eine in der Ewigkeit, d. h. vor dieſem Leben vollbrachte Selbſtbeſtimmung. Welche phantaſtiſche, illuſoriſche Annahme! Aber Phantaſtik, ja bodenloſe, kindiſche Phantaſtik iſt das innerſte Geheimniß der ſogenannten poſitiven Philoſophen, dieſer „tiefen", ja wohl ſehr tiefen religiöſen Speculanten. Je ſchiefer, je tiefer.

**) Man wird dieſe Enthüllung des Myſteriums der Gnadenwahl zweifelsohne verrucht, gottlos, teufliſch nennen. Ich habe nichts dagegen: ich bin lieber ein Teufel im Bunde mit der Wahrheit, als ein Engel im Bunde mit der Lüge.

Doch wieder zurück zu unſerem Gegenſtande. Der Teufel iſt das Negative, das Böſe, das aus dem Weſen, nicht dem Willen kommt, Gott das Poſitive, das Gute, welches aus dem Weſen, nicht dem bewußten Willen kommt — der Teufel das unwillkührliche, unerklärliche Böſe, Schlimme, Ueble, Gott das unwillkührliche, unerklärliche Gute. Beide haben dieſelbe Quelle — nur die Qualität iſt verſchieden oder entgegengeſetzt. Deßhalb hing auch faſt bis auf die neueſte Zeit der Glaube an den Teufel aufs innigſte zuſammen mit dem Glauben an Gott, ſo daß die Läugnung des Teufels eben ſo gut für Atheismus galt, als die Läugnung Gottes. Nicht ohne Grund; wenn man einmal anfängt, die Erſcheinungen des Böſen, Ueblen aus natürlichen Urſachen abzuleiten, ſo fängt man auch gleichzeitig an, die Erſcheinungen des Guten, des Göttlichen aus der Natur der Dinge, nicht aus einem übernatürlichen Weſen abzuleiten, und kommt endlich dahin, entweder Gott ganz aufzuheben, oder wenigſtens einen andern als den Gott der Religion zu glauben, oder, was das Gewöhnlichſte iſt, die Gottheit zu einem müßigen, thatloſen Weſen zu machen, deſſen Sein gleich Nichtſein iſt, indem es nicht mehr wirkend in das Leben eingreift, nur an die Spitze der Welt, an den Anfang als die erſte Urſache, die prima causa hingeſtellt wird. Gott *hat* die Welt erſchaffen — dieß iſt das Einzige, was hier von Gott noch übrig bleibt. Das Perfectum iſt hier nothwendig; denn ſeitdem läuft die Welt wie eine Maſchine ihren Gang fort. Der Zuſatz: er ſchafft immer, er ſchafft noch heute, iſt nur der Zuſatz einer äußerlichen Reflexion; das Perfectum drückt hier vollkommen den religiöſen Sinn aus; denn der Geiſt der Religion iſt ein vergangener, wo die Wirkung Gottes zu einem Perfectum gemacht wird. Anders, wenn das wirklich religiöſe Bewußtſein ſagt: das Perfectum iſt heute noch ein Präſens; hier hat dieß, obwohl auch ein Product der Reflexion, doch einen geſetzmäßigen Sinn, weil hier Gott überhaupt handelnd gedacht wird.

Die Religion wird überhaupt aufgehoben, wo ſich zwiſchen Gott

und den Menſchen die Vorſtellung der Welt, der ſogenannten Mittelurſachen einſchleicht. Hier hat ſich ſchon ein fremdes Weſen, das Princip der Verſtandesbildung eingeſchlichen — gebrochen iſt der Friede, die Harmonie der Religion, welche nur im unmittelbaren Zuſammenhang des Menſchen mit Gott liegt. Die Mittelurſache iſt eine Capitulation des ungläubigen Verſtandes mit dem noch gläubigen Herzen. Der Religion zufolge wirkt allerdings auch Gott vermittelſt anderer Dinge und Weſen auf den Menſchen. Aber Gott iſt doch allein die Urſache, allein das handelnde und wirkſame Weſen. Was Dir der Andere thut, das thut Dir im Sinne der Religion nicht der Andere, ſondern Gott. Der Andere iſt nur Schein, Mittel, Vehikel, nicht Urſache. Aber die Mittelurſache iſt ein unſeliges Mittelding zwiſchen einem ſelbſtſtändigen und unſelbſtſtändigen Weſen: Gott giebt wohl den erſten Anſtoß; aber dann tritt ihre Selbſtthätigkeit ein.*)

Die Religion weiß überhaupt aus ſich ſelbſt nichts von dem Daſein der Mittelurſachen; dieſes iſt ihr vielmehr der Stein des Anſtoßes: denn das Reich der Mittelurſachen, die Sinnenwelt, die Natur iſt es gerade, welche den Menſchen von Gott trennt, obgleich Gott, als wirklicher Gott, ſelbſt wieder ein ſinnliches Weſen iſt.**) Darum glaubt

---

*) Hierher gehört auch die geiſt- und weſenloſe oder vielmehr ſophiſtiſche Lehre vom Concursus Dei, wo Gott nicht nur den erſten Impuls giebt, ſondern auch in der Handlung der causa secunda ſelbſt mitwirkt. Uebrigens iſt dieſe Lehre nur eine beſondere Erſcheinung von dem widerſpruchvollen Dualismus zwiſchen Gott und Natur, der ſich durch die Geſchichte des Chriſtenthums hindurchzieht. Ueber den Gegenſtand dieſer Anmerkung, wie überhaupt des ganzen Paragraphen ſiehe auch Strauß: die chriſtliche Glaubenslehre II. B. §. 75 u. 76.

**) „So lange wir im Körper ſind, ſind wir von Gott entfernt." Bernard. (Epist. 18 in der Basler Ausgabe von 1552.) Der Begriff des Jenſeits iſt daher nichts als der Begriff der wahren, vollendeten, von den dießſeitigen Schranken und Hemmungen befreiten Religion, das Jenſeits, wie ſchon oben geſagt, nichts als die wahre Meinung und Geſinnung, das offene Herz der Religion. Hier glauben wir; dort ſchauen wir; d. h. dort iſt nichts außer Gott, nichts alſo zwiſchen Gott und der Seele, aber nur deßwegen, weil nichts zwiſchen beiden ſein ſoll, weil die unmittel-

die Religion, daß einst diese Scheidewand fällt. Einst ist keine Natur, keine Materie, kein Leib, wenigstens kein solcher, der den Menschen von Gott trennt: einst ist nur Gott und die fromme Seele allein. Die Religion hat nur aus der sinnlichen, natürlichen, also un- oder wenigstens nicht religiösen Anschauung Kunde vom Dasein der Mittelursachen, d. h. der Dinge, die zwischen Gott und dem Menschen sind — eine Anschauung, die sie jedoch dadurch sogleich niederschlägt, daß sie die Wirkungen der Natur zu Wirkungen Gottes macht. Dieser religiösen Idee widerspricht aber der natürliche Verstand und Sinn, welcher den natürlichen Dingen wirkliche Selbstthätigkeit einräumt. Und diesen Widerspruch der sinnlichen mit ihrer, der religiösen Anschauung löst die Religion eben dadurch, daß sie die unläugbare Wirksamkeit der Dinge zu einer Wirksamkeit Gottes vermittelst dieser Dinge macht. Das Wesen, die Hauptsache ist hier Gott, das Unwesen, die Nebensache die Welt.

Dagegen da, wo die Mittelursachen in Activität gesetzt, so zu sagen, emancipirt werden, da ist der umgekehrte Fall — die Natur das Wesen, Gott das Unwesen. Die Welt ist selbstständig in ihrem Sein, ihrem Bestehen; nur ihrem Anfang nach noch abhängig. Gott ist hier nur ein hypothetisches, abgeleitetes, aus der Noth eines beschränkten Verstandes, dem das Dasein der von ihm zu einer Maschine gemachten Welt ohne ein selbstbewegendes Princip unerklärlich ist, entsprungnes, kein ursprüngliches, absolut nothwendiges Wesen mehr. Gott ist nicht um seinetwillen, sondern um der Welt willen da, nur darum da, um

ihre Einheit Gottes und der Seele die wahre Meinung und Gesinnung der Religion ist. — „Wir haben noch immerdar mit Gott also zu schaffen, daß er uns verdeckt und verborgen ist, und ist nicht möglich, daß wir in diesem Leben von Angesicht zu Angesicht bloß mit ihm handeln können. — Alle Creaturen sind itzt nichts anders denn eitel Larven, darunter sich Gott verbirgt und dadurch mit uns handelt." Luther. (T. XI. p. 70.) „Wärest Du allein ledig der Bilde der Creaturen, Du möchtest Gott ohne Unterlaß haben." Tauler. (L. c. p. 313.)

als die erſte Urſache die Weltmaſchine zu erklären. Der beſchränkte Verſtandesmenſch nimmt einen Anſtoß an dem urſprünglich ſelbſtſtändigen Daſein der Welt, weil er ſie nur vom ſubjectiv praktiſchen Standpunkt aus, nur in ihrer Gemeinheit, nur als Werkmaſchine, nicht in ihrer Majeſtät und Herrlichkeit, nicht als Kosmos anſieht. Er ſtößt alſo ſeinen Kopf an der Welt an. Der Stoß erſchüttert ſein Gehirn — und in dieſer Erſchütterung vergegenſtändlicht er denn außer ſich den eignen Anſtoß als den Urſtoß, der die Welt ins Daſein geſchleudert, daß ſie nun, wie die durch den mathematiſchen Stoß in Bewegung geſetzte Materie, ewig fortgeht, d. h. er denkt ſich einen mechaniſchen Urſprung. Eine Maſchine muß einen Anfang haben; es liegt dieß in ihrem Begriffe; denn ſie hat den Grund der Bewegung nicht in ſich.

Alle religiös ſpeculative Kosmogonie iſt Tautologie — dieß ſehen wir auch an dieſem Beiſpiel. In der Kosmogonie erklärt ſich oder verwirklicht nur der Menſch den Begriff, den er von der Welt hat; ſagt er daſſelbe, was er außerdem von ihr ausſagt. So hier: iſt die Welt eine Maſchine, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß ſie „ſich nicht ſelbſt gemacht“ hat, daß ſie vielmehr gemacht iſt, d. h. einen mechaniſchen Urſprung hat. Hierin ſtimmt allerdings das religiöſe Bewußtſein mit dem mechaniſchen überein, daß ihm auch die Welt ein bloßes Machwerk, ein Product des Willens iſt. Aber ſie ſtimmen nur einen Augenblick, nur im Moment des Machens oder Schaffens mit einander überein — iſt dieſes ſchöpferiſche Nu verſchwunden, ſo iſt auch die Harmonie vorüber. Der Mechanikus braucht Gott nur zum Machen der Welt; iſt ſie gemacht, ſo kehrt ſie ſogleich dem lieben Gott den Rücken, und freut ſich von Herzen ihrer gottloſen Selbſtſtändigkeit. Aber die Religion macht die Welt, nur um ſie immer im Bewußtſein ihrer Nichtigkeit, ihrer Abhängigkeit von Gott zu erhalten. Die Schöpfung iſt bei dem Mechaniker der letzte dünne Faden, an dem die Religion mit ihm noch zuſammenhängt; die Religion, welcher die Nichtigkeit der Welt eine gegenwärtige Wahrheit iſt (denn alle

Kraft und Thätigkeit iſt ihr Gottes Kraft und Thätigkeit), iſt bei ihm nur noch eine Reminiscenz aus der Jugend; er verlegt daher die Schöpfung der Welt, den Act der Religion, das Nichtſein der Welt — denn im Anfange, vor der Erſchaffung war keine Welt, war nur Gott allein — in die Ferne, in die Vergangenheit, während die Selbſtſtändigkeit der Welt, die all ſein Sinnen und Trachten verſchlingt, mit der Macht der Gegenwart auf ihn wirkt. Der Mechaniker unterbricht und verkürzt die Thätigkeit Gottes durch die Thätigkeit der Welt. Gott hat bei ihm wohl noch ein hiſtoriſches Recht, das aber ſeinem Naturrecht widerſpricht, er beſchränkt daher ſo viel als möglich dieſes Gott noch zuſtehende Recht, um für ſeine natürlichen Urſachen und damit für ſeinen Verſtand um ſo größern und freiern Spielraum zu gewinnen.

Es hat mit der Schöpfung im Sinne des Mechanikers dieſelbe Bewandtniß, wie mit den Wundern, die er ſich auch gefallen laſſen kann und wirklich gefallen läßt, weil ſie einmal exiſtiren, wenigſtens in der religiöſen Meinung. Aber — abgeſehen davon, daß er ſich die Wunder natürlich, d. h. mechaniſch erklärt — er kann die Wunder nur verdauen, wenn und indem er ſie in die Vergangenheit verlegt; für die Gegenwart aber bittet er ſich Alles hübſch natürlich aus. Wenn man etwas aus der Vernunft, aus dem Sinne verloren, etwas nicht mehr glaubt aus freien Stücken, ſondern nur glaubt, weil es geglaubt wird oder aus irgend einem Grunde geglaubt werden muß, kurz, wenn ein Glaube ein innerlich vergangner iſt; ſo verlegt man auch äußerlich den Gegenſtand des Glaubens in die Vergangenheit. Dadurch macht ſich der Unglaube Luft, aber läßt zugleich noch dem Glauben ein, wenigſtens hiſtoriſches, Recht. Die Vergangenheit iſt hier das glückliche Auskunftsmittel zwiſchen Glaube und Unglaube: ich glaube allerdings Wunder, aber nota bene keine Wunder, die geſchehen, ſondern einſt geſchehen ſind, die Gottlob! bereits lauter Plusquamperfecta ſind. So auch hier. Die Schöpfung iſt eine unmittelbare

Handlung oder Wirkung Gottes, ein Wunder, denn es war ja noch nichts außer Gott. In der Vorstellung der Schöpfung geht der Mensch über die Welt hinaus, abstrahirt von ihr; er stellt sie sich im Momente der Erschaffung vor als nichtseiend; er wischt sich also aus den Augen, was zwischen ihm und Gott in der Mitte steht, die Sinnenwelt; er setzt sich in unmittelbare Berührung mit Gott. Aber der Mechaniker scheut diesen unmittelbaren Contact mit der Gottheit; er macht daher das Präsens, wenn er sich anders so hoch versteigt, sogleich zu einem Perfectum; er schiebt Jahrtausende zwischen seine natürliche oder materialistische Anschauung und zwischen den Gedanken einer unmittelbaren Wirkung Gottes ein.

Im Sinne der Religion dagegen ist Gott allein die Ursache aller positiven, guten Wirkungen,*) Gott allein der letzte aber auch einzige Grund, womit sie alle Fragen, welche die Theorie oder Vernunft aufwirft, beantwortet oder vielmehr abweist; denn die Religion bejaht alle Fragen mit Nein: sie giebt eine Antwort, die eben so viel sagt wie keine, indem sie die verschiedensten Fragen immer mit der nämlichen Antwort erledigt, alle Wirkungen der Natur zu unmittelbaren Wirkungen Gottes, zu Wirkungen eines absichtlichen, persönlichen, außer- oder übernatürlichen Wesens macht. Gott ist der den Mangel der Theorie ersetzende Begriff. Er ist die Erklärung des Unerklärlichen, die nichts erklärt, weil sie Alles ohne Unterschied erklären soll — er ist die Nacht der Theorie, die aber dadurch Alles dem Gemüthe klar macht, daß in ihr das Maß der Finsterniß, das unterscheidende Verstandeslicht

*) Eigentlich auch aller negativen, bösen, schädlichen, menschenfeindlichen Wirkungen, denn auch diese geschehen, wie sich die sophistische Theologie ausdrückt, nur mit Erlaubniß Gottes; ja der Teufel, der Urheber alles Bösen und Uebeln, ist eigentlich nichts als der böse Gott, der Zorn Gottes, personificirt, vorgestellt als ein besonderes Wesen, der Zorn Gottes daher die Ursache alles Uebels. „Die Gräuelscenen der Geschichte (z. B. von Jerusalem, Utika) sollen uns an den Zorn Gottes erinnern und bewegen, durch wahre Buße und inbrünstige Anrufung Gott zu erweichen.“ Melancht. (Declam. T. III. p. 29.)

ausgeht — das Nichtwiſſen, das alle Zweifel löſt, weil es alle niederſchlägt, Alles weiß, weil es nichts Beſtimmtes weiß, weil alle Dinge, die der Vernunft imponiren, vor der Religion verſchwinden, ihre Individualität verlieren, im Auge der göttlichen Macht nichts ſind. Die Nacht iſt die Mutter der Religion.

Der weſentliche Act der Religion, in dem ſie bethätigt, was wir als ihr Weſen bezeichneten, iſt das Gebet. Das Gebet iſt allmächtig. Was der Fromme im Gebete erſehnt, erfüllt Gott. Er bittet aber nicht etwa um geiſtige Dinge nur,*) er bittet auch um Dinge, die außer ihm liegen, in der Macht der Natur ſtehen, eine Macht, die er eben im Gebete überwinden will; er greift im Gebet zu einem übernatürlichen Mittel, um an ſich natürliche Zwecke zu erreichen. Gott iſt ihm nicht die entfernte, erſte, ſondern die unmittelbare, allernächſte wirkende Urſache aller natürlichen Wirkungen. Alle ſogenannten Mittelurſache und Mittelurſachen ſind ihm im Gebete Nichts; wären ſie ihm Etwas, ſo würde daran die Macht, die Inbrunſt des Gebetes ſcheitern. Sie ſind ihm vielmehr gar nicht Gegenſtand; ſonſt würde er ja nur auf vermittelſtem Wege ſeinen Zweck zu erreichen ſuchen. Aber er will unmittelbare Hülfe. Er nimmt ſeine Zuflucht zum Gebete in der Gewißheit, daß er durchs Gebet mehr, unendlich mehr vermag als durch alle Anſtrengung und Thätigkeit der Vernunft und Natur, daß das Gebet übermenſchliche und übernatürliche Kräfte beſitzt.**) Aber im Gebet wendet er ſich unmittelbar an Gott. Gott iſt ihm alſo die unmittelbare Urſache, das erfüllte Gebet, die Macht, die das Gebet

*) Nur der Unglaube an das Gebet hat das Gebet ſchlauer Weiſe nur auf Geiſtiges eingeſchränkt.

**) In der roh ſinnlichen Vorſtellung iſt daher das Gebet ein Zwangs- oder Zaubermittel. Dieſe Vorſtellung iſt aber eine unchriſtliche (ſchwand ſich auch bei vielen Chriſten die Behauptung finden, daß das Gebet Gott zwinge), denn im Chriſtenthum iſt Gott an und für ſich das ſelbſtbeſtimmende Gemüth, die nichts vom (natürlich entäußerten) Gemüthe abſchlagende Allmacht der Güte. Der Vorſtellung des Zwangs liegt nur ein gemüthloſer Gott zu Grunde.

verwirklicht. Aber eine unmittelbare Wirkung Gottes iſt ein Wunder — das Wunder liegt daher weſentlich in der Anſchauung der Religion. Die Religion erklärt Alles auf wunderbare Weiſe. Daß Wunder nicht immer geſchehen, das verſteht ſich von ſelbſt, wie, daß der Menſch nicht immer betet. Aber daß nicht immer Wunder geſchehen, das liegt außer dem Weſen der Religion, nur in der natürlichen oder ſinnlichen Anſchauung. Wo aber die Religion beginnt, beginnt das Wunder. Jedes wahre Gebet iſt ein Wunder, ein Act der wunderthätigen Kraft. Das äußerliche Wunder ſelbſt macht nur ſichtbar die innerlichen Wunder, d. h. in ihm tritt nur in Zeit und Raum, darum als ein beſonderes Factum ein, was an und für ſich in der Grundanſchauung der Religion liegt, nämlich daß Gott überhaupt die übernatürliche, unmittelbare Urſache aller Dinge iſt. Das factiſche Wunder iſt nur ein affectvoller Ausdruck der Religion — ein Moment der Aufregung. Die Wunder ereignen ſich nur in außerordentlichen Fällen, in ſolchen, wo das Gemüth exaltirt iſt — daher giebt es auch Wunder des Zorns. Mit kaltem Blute wird kein Wunder verrichtet. Aber eben im Affect offenbart ſich das Innerſte. Der Menſch betet auch nicht immer mit gleicher Wärme und Kraft. Solche Gebete ſind deßwegen erfolglos. Aber nur das gefühlvolle Gebet offenbart das Weſen des Gebetes. Gebetet wird, wo das Gebet an und für ſich für eine heilige Macht, eine göttliche Kraft gilt. So iſt es auch mit dem Wunder. Wunder geſchehen — gleichviel, ob wenige oder viele — wo eine wunderbare Anſchauung die Grundlage iſt. Das Wunder iſt aber keine theoretiſche oder objective Anſchauung von der Welt und Natur; das Wunder befriedigt praktiſche Bedürfniſſe und zwar im Widerſpruch mit den Geſetzen, die der Vernunft imponiren; im Wunder unterwirft der Menſch die Natur als eine für ſich ſelbſt nichtige Exiſtenz ſeinen Zwecken; das Wunder iſt der höchſte Grad des geiſtlichen oder religiöſen Egoismus'; alle Dinge ſtehen im Wunder dem nothleidenden Menſchen zu Dienſten. Alſo erhellt hieraus,

daß die wesentliche Weltanschauung der Religion die Anschauung vom praktischen oder subjectiven Standpunkt aus ist, daß Gott — denn das Wesen der Wundermacht ist eins mit dem Wesen Gottes — ein rein praktisches oder subjectives Wesen ist, aber ein solches, welches den Mangel und das Bedürfniß der theoretischen Anschauung ersetzt, kein Gegenstand also des Denkens, des Erkennens, so wenig als das Wunder, welches nur dem Nicht-Denken seinen Ursprung verdankt. Stelle ich mich auf den Standpunkt des Denkens, des Forschens, der Theorie, wo ich die Dinge an sich selbst, in ihrer Beziehung auf sich betrachte, so verschwindet mir in nichts das wunderthätige Wesen, in nichts das Wunder — versteht sich, das religiöse Wunder, welches absolut verschieden ist vom natürlichen Wunder, ob man gleich beide immer mit einander verwechselt, um die Vernunft zu bethören, unter dem Scheine der Natürlichkeit das religiöse Wunder in das Reich der Vernünftigkeit und Wirklichkeit einzuführen.

Aber eben deßwegen, weil die Religion nichts weiß von dem Standpunkt, von dem Wesen der Theorie, so bestimmt sich für sie das ihr verborgene, nur dem theoretischen Auge gegenständliche, wahre, allgemeine Wesen der Natur und Menschheit zu einem andern, wunderbaren, übernatürlichen Wesen — der Begriff der Gattung zum Begriffe Gottes, der selbst wieder ein individuelles Wesen ist, aber sich dadurch von den menschlichen Individuen unterscheidet, daß er die Eigenschaften derselben im Maße der Gattung besitzt. Nothwendig setzt daher in der Religion der Mensch sein Wesen außer sich, sein Wesen als ein andres Wesen — nothwendig, weil das Wesen der Theorie außer ihm liegt, weil all sein bewußtes Wesen aufgeht in die praktische Subjectivität. Gott ist sein anderes Ich, seine andere verlorne Hälfte; in Gott ergänzt er sich; in Gott ist er erst vollkommner Mensch. Gott ist ihm ein Bedürfniß; es fehlt ihm Etwas, ohne zu wissen, was ihm fehlt — Gott ist dieses fehlende Etwas, Gott ihm unentbehrlich; Gott gehört zu seinem Wesen. Die

Welt ist der Religion Nichts*) — die Welt, die nichts Andres ist als der Inbegriff der Wirklichkeit, in ihrer Herrlichkeit offenbart nur die Theorie; die theoretischen Freuden sind die schönsten geistigen Lebensfreuden; aber die Religion weiß nichts von den Freuden des Denkers, nichts von den Freuden des Naturforschers, nichts von den Freuden des Künstlers. Ihr fehlt die Anschauung des Universums, das Bewußtsein des wirklichen Unendlichen, das Bewußtsein der Gattung. Nur in Gott ergänzt sie den Mangel des Lebens, den Mangel eines wesenhaften Inhalts, den in unendlicher Fülle das wirkliche Leben der vernünftigen Anschauung darbietet. Gott ist ihr der Ersatz der verlornen Welt — Gott ist ihr die reine Anschauung, das Leben der Theorie.

Die praktische Anschauung ist eine schmutzige, vom Egoismus befleckte Anschauung, denn ich verhalte mich in ihr zu einem Dinge nur um meinetwillen — eine nicht in sich befriedigte Anschauung, denn ich verhalte mich hier zu einem mir nicht ebenbürtigen Gegenstand. Die theoretische Anschauung dagegen ist eine freudenvolle, in sich befriedigte, selige Anschauung, denn ihr ist der Gegenstand ein Gegenstand der Liebe und Bewunderung, er strahlt im Lichte der freien Intelligenz wunderherrlich, wie ein Diamant, durchsichtig, wie ein Bergkrystall; die Anschauung der Theorie ist eine ästhetische Anschauung, die praktische dagegen eine unästhetische. Die Religion ergänzt daher in Gott den Mangel der ästhetischen Anschauung. Nichtig ist ihr die Welt für sich selbst, die Bewunderung, die Anschauung derselben Götzendienst; denn die Welt ist ihr ein bloßes

*) Ohne die göttliche Vorsehung und Macht ist die Natur Nichts." Lactantius. (Div. Inst. lib. 3. c. 28.) „Alles Erschaffene ist, obgleich von Gott sehr gut gemacht, doch im Vergleich zum Schöpfer nicht gut, gleichwie es auch im Vergleich zu ihm nicht ist, denn er schreibt nur sich das Sein im höchsten und eigentlichsten Sinn zu, indem er sagt: Ich bin der ich bin." Augustinus. (Quaest. just. hom. c. 14.)

Machwerk.*) Gott iſt daher die reine, unbeſchmutzte, d. i. theoretiſche oder äſthetiſche Anſchauung. Gott iſt das Object, zu dem ſich der religiöſe Menſch objectiv verhält; in Gott iſt ihm der Gegenſtand um ſein ſelbſt willen Gegenſtand. Gott iſt Selbſtzweck; Gott hat alſo für die Religion die Bedeutung, welche für die Theorie der Gegenſtand überhaupt hat. Das allgemeine Weſen der Theorie iſt der Religion ein beſonderes Weſen.

Einundzwanzigſtes Kapitel.

Der Widerſpruch in der Exiſtenz Gottes.

Die Religion iſt das Verhalten des Menſchen zu ſeinem eignen Weſen — darin liegt ihre Wahrheit und ſittliche Heilkraft — aber zu ſeinem Weſen nicht als dem ſeinigen, ſondern als einem andern, von ihm unterſchiednen, ja entgegengeſetzten Weſen — darin liegt ihre Unwahrheit, ihre Schranke, ihr Widerſpruch mit Vernunft und Sittlichkeit, darin die unheilſchwangere Quelle des religiöſen Fanatismus, darin das oberſte, metaphyſiſche Princip der blutigen Menſchenopfer, kurz darin der Urgrund aller Gräuel, aller ſchaudererregenden Scenen in dem Trauerſpiel der Religionsgeſchichte.

Die Anſchauung des menſchlichen Weſens als eines andern, für

*) „Schöne und mannigfaltige Formen, glänzende und anmuthige Farben lieben die Augen. Nicht ſollen aber dieſe Dinge meine Seele feſſeln; ſie feſſeln nur Gott, der ſie gemacht hat; ſie ſind zwar ſehr gut, weil von ihm gemacht, doch nur Er ſelbſt iſt mein Gut, nicht dieſe Dinge.“ Auguſtin. (Confess. l. X. c. 34.) „Die Schrift verbietet uns 2. Korinth. 4, 18. unſern Sinn auf das Sichtbare zu richten. Gott allein iſt daher zu lieben, dieſe ganze Welt aber, d. h. alles Sinnliche iſt zu verachten, jedoch zur Nothdurft dieſes Lebens zu gebrauchen.“ Derſ. (De Moribus Eccl. cathol. l. I. c. 20.)

ſich exiſtirenden Weſens iſt jedoch im urſprünglichen Begriffe der Religion eine unwillkührliche, kindliche, unbefangne, d. h. eine ſolche, welche eben ſo unmittelbar Gott vom Menſchen unterſcheidet, als ſie ihn wieder mit dem Menſchen identificirt. Aber wenn die Religion an Jahren und mit den Jahren an Verſtande zunimmt, wenn innerhalb der Religion die Reflexion über die Religion erwacht, das Bewußtſein von der Einheit des göttlichen Weſens mit dem menſchlichen zu dämmern beginnt, kurz, wenn die Religion Theologie wird, ſo wird die urſprünglich unwillkührliche und harmloſe Scheidung Gottes vom Menſchen zu einer abſichtlichen, ausſtudirten Unterſcheidung, welche keinen andern Zweck hat, als dieſe bereits in das Bewußtſein eingetretene Einheit wieder aus dem Bewußtſein wegzuräumen.

Je näher daher die Religion ihrem Urſprunge noch ſteht, je wahrhafter, je aufrichtiger ſie iſt, deſto weniger verheimlicht ſie dieſes ihr Weſen. Das heißt: im Urſprunge der Religion iſt gar kein qualitativer oder weſentlicher Unterſchied zwiſchen Gott und dem Menſchen. Und an dieſer Identität nimmt der religiöſe Menſch keinen Anſtoß; denn ſein Verſtand iſt noch in Harmonie mit ſeiner Religion. So war Jehovah im alten Judenthum nur ein der Exiſtenz nach vom menſchlichen Individuum unterſchiednes Weſen; aber qualitativ, ſeinem innern Weſen nach war er völlig gleich dem Menſchen, hatte er dieſelben Leidenſchaften, dieſelben menſchlichen, ſelbſt körperlichen Eigenſchaften. Erſt im ſpätern Judenthum trennte man aufs ſchärfſte Jehovah vom Menſchen und nahm ſeine Zuflucht zur Allegorie, um den Anthropopathismen einen andern Sinn unterzuſtellen, als ſie urſprünglich hatten. So war es auch im Chriſtenthum. In den älteſten Urkunden deſſelben iſt die Gottheit Chriſti noch nicht ſo entſchieden ausgeprägt, wie ſpäter. Bei Paulus namentlich iſt Chriſtus noch ein zwiſchen Himmel und Erde, zwiſchen Gott und dem Menſchen oder überhaupt den dem Höchſten untergeordneten Weſen ſchwebendes, unbeſtimmtes Weſen — der Erſte der Engel, der Erſtgeſchaffne, aber doch geſchaffen; mei-

netwegen auch gezeugt, aber dann ſind auch die Engel, auch die Menſchen nicht geſchaffen, ſondern gezeugt; denn Gott iſt auch ihr Vater. Erſt die Kirche identificirte ihn ausdrücklich mit Gott, machte ihn zu dem ausſchließlichen Sohn Gottes, beſtimmte ſeinen Unterſchied von den Menſchen und Engeln und gab ihm ſo das Monopol eines ewigen, uncreatürlichen Weſens.

Die dem Begriffe nach erſte Weiſe, wie die Reflexion über die Religion, die Theologie das göttliche Weſen zu einem andern Weſen macht, außer den Menſchen hinausſetzt, iſt die Exiſtenz Gottes, welche zum Gegenſtande eines förmlichen Beweiſes gemacht wird.

Die Beweiſe vom Daſein Gottes hat man für dem Weſen der Religion widerſprechend erklärt. Sie ſind es; aber nur der Beweisform nach. Die Religion ſtellt unmittelbar das innere Weſen des Menſchen als ein gegenſtändliches, andres Weſen dar. Und der Beweis will nichts weiter, als beweiſen, daß die Religion Recht hat. Das vollkommenſte Weſen iſt das Weſen, über welchem kein höheres gedacht werden kann — Gott iſt das Höchſte, was der Menſch denkt und denken kann. Dieſe Prämiſſe des ontologiſchen Beweiſes — des intereſſanteſten Beweiſes, weil er von Innen ausgeht — ſpricht das innerſte geheimſte Weſen der Religion aus. Das, was das Höchſte für den Menſchen iſt, wovon er nicht mehr abſtrahiren kann, was die weſentliche Grenze ſeiner Vernunft, ſeines Gemüths, ſeiner Geſinnung iſt, das iſt ihm Gott — id quo nihil majus cogitari potest. Aber dieſes höchſte Weſen wäre nicht das höchſte, wenn es nicht exiſtirte; wir könnten uns dann ein höheres Weſen vorſtellen, welches die Exiſtenz vor ihm voraus hätte; aber zu dieſer Fiction geſtattet uns ſchon von Vorn herein der Begriff des vollkommenſten Weſens keinen Raum. Nicht ſein iſt Mangel; Sein Vollkommenheit, Glück, Seligkeit. Einem Weſen, dem der Menſch Alles giebt, Alles opfert, was ihm hoch und theuer, kann er auch nicht das Gut, das Glück der Exiſtenz vorenthalten. Das dem religiöſen Sinn Widerſprechende liegt nur darin,

daß die Exiſtenz abgeſondert gedacht wird und dadurch der Schein entſteht, als wäre Gott nur ein gedachtes, in der Vorſtellung exiſtirendes Weſen, ein Schein, der übrigens ſogleich aufgehoben wird; denn der Beweis beweiſt eben, daß Gott ein vom Gedachtſein unterſchiednes Sein, ein Sein außer dem Menſchen, außer dem Denken, ein wirkliches Sein, ein Sein für ſich zukommt.

Der Beweis unterſcheidet ſich nur dadurch von der Religion, daß er das geheime Enthymema der Religion in einen förmlichen Schluß faßt, entfaltet und deßwegen unterſcheidet, was die Religion unmittelbar verbindet; denn was der Religion das Höchſte, Gott, das iſt ihr kein Gedanke, das iſt ihr unmittelbar Wahrheit und Wirklichkeit. Daß aber jede Religion ſelbſt auch einen geheimen, unentfalteten Schluß macht, das geſteht ſie in ihrer Polemik gegen andere Religionen ein. Ihr Heiden habt euch eben nichts Höheres als eure Götter vorſtellen können, weil ihr in ſündliche Neigungen verſunken waret. Eure Götter beruhen auf einem Schluſſe, deſſen Vorderſätze eure ſinnlichen Triebe, eure Leidenſchaften ſind. Ihr dachtet ſo: das trefflichſte Leben iſt, unbeſchränkt ſeinen Trieben zu leben, und weil euch dieſes Leben das trefflichſte, wahrſte Leben war, ſo machtet ihr es zu euerm Gott. Euer Gott war euer ſinnlicher Trieb, euer Himmel nur der freie Spielraum der im bürgerlichen, überhaupt wirklichen Leben beſchränkten Leidenſchaften. Aber in Beziehung auf ſich natürlich iſt ſie ſich keines Schluſſes bewußt, denn der höchſte Gedanke, deſſen ſie fähig, iſt ihre Schranke, hat für ſie die Kraft der Nothwendigkeit, iſt ihr alſo kein Gedanke, keine Vorſtellung, ſondern unmittelbare Wirklichkeit.

Die Beweiſe vom Daſein Gottes haben zum Zweck, das Innere zu veräußern, vom Menſchen auszuſcheiden. *) Durch die Exiſtenz wird

*) Zugleich aber auch den Zweck, das Weſen des Menſchen zu bewahrheiten. Die verſchiedenen Beweiſe ſind nichts Andres als verſchiedene, höchſt intereſſante Selbſtbejahungsformen des menſchlichen Weſens. So iſt z. B. der phyſikotheologiſche Beweis die Selbſtbejahung des zweckthätigen Verſtandes.

Gott ein Ding an ſich: Gott iſt nicht nur ein Weſen für uns, ein Weſen in unſerm Glauben, unſerm Gemüthe, unſerm Weſen, er iſt auch ein Weſen für ſich, ein Weſen außer uns — kurz nicht blos Glaube, Gefühl, Gedanke, ſondern auch ein vom Glauben, Fühlen, Denken unterſchiednes, wirkliches Sein. Aber ſolches Sein iſt kein anders als ſinnliches Sein.

Der Begriff der Sinnlichkeit liegt übrigens ſchon in dem charakteriſtiſchen Ausdruck des Außerunsſeins. Die ſophiſtiſche Theologie nimmt freilich das Wort: außer uns nicht in eigentlichem Sinne und ſetzt dafür den unbeſtimmten Ausdruck des von uns unabhängig und unterſchieden Seins. Allein wenn dieſes Außerunsſein nur uneigentlich iſt, ſo iſt auch die Exiſtenz Gottes eine uneigentliche. Und doch handelt es ſich ja eben nur um eine Exiſtenz im eigentlichſten Verſtande und iſt der beſtimmte, nicht ausweichende Ausdruck für Unterſchiedenſein allein Außerunsſein.

Wirkliches, ſinnliches Sein iſt ſolches, welches nicht abhängt von meinem mich ſelbſt Beſtimmen, von meiner Thätigkeit, ſondern von welchem ich unwillkührlich beſtimmt werde, welches iſt, wenn ich auch gar nicht bin, es gar nicht denke, fühle. Das Sein Gottes müßte alſo ſinnlich beſtimmtes Sein ſein. Aber Gott wird nicht geſehen, nicht gehört, nicht ſinnlich empfunden. Er iſt für mich gar nicht, wenn ich nicht für ihn bin; wenn ich keinen Gott glaube und denke, ſo iſt kein Gott für mich. Er iſt alſo nur, indem er gedacht, geglaubt wird — der Zuſatz: für mich iſt unnöthig. Alſo iſt ſein Sein ein wirkliches, das doch zugleich kein wirkliches — ein geiſtiges Sein, hilft man ſich. Aber geiſtiges Sein iſt eben nur Gedachtſein, Geglaubtſein. Alſo iſt ſein Sein ein Mittelding zwiſchen ſinnlichem Sein und Gedachtſein, ein Mittelding voll Widerſpruch. Oder: es iſt ein ſinnliches Sein, dem aber alle Beſtimmungen der Sinnlichkeit abgehen — alſo ein unſinnliches ſinnliches Sein, ein Sein, welches dem Begriffe der Sinnlichkeit widerſpricht, oder nur eine vage Exiſtenz überhaupt,

die im Grunde eine ſinnliche iſt, aber, um dieſen Grund nicht zur Erſcheinung kommen zu laſſen, aller Prädicate einer wirklichen ſinnlichen Exiſtenz beraubt wird. Aber eine ſolche Exiſtenz überhaupt widerſpricht ſich. Zur Exiſtenz gehört volle, beſtimmte Wirklichkeit.

Eine nothwendige Folge dieſes Widerſpruchs iſt der Atheismus. Die Exiſtenz Gottes hat das Weſen einer empiriſchen oder ſinnlichen Exiſtenz, ohne doch die Wahrzeichen derſelben zu haben; ſie iſt an ſich eine Erfahrungsſache und doch in der Wirklichkeit kein Gegenſtand der Erfahrung. Sie fordert den Menſchen ſelbſt auf, ſie in der Wirklichkeit aufzuſuchen; ſie ſchwängert ihn mit ſinnlichen Vorſtellungen und Prätenſionen; werden dieſe daher nicht befriedigt, findet er vielmehr die Erfahrung im Widerſpruch mit dieſen Vorſtellungen, ſo iſt er vollkommen berechtigt, dieſe Exiſtenz zu läugnen.

Kant hat bekanntlich in ſeiner Kritik der Beweiſe vom Daſein Gottes behauptet, daß ſich das Daſein Gottes nicht aus der Vernunft beweiſen laſſe. Kant verdiente deßwegen nicht den Tadel, welchen er von Hegel erfuhr. Kant hat vielmehr vollkommen Recht: aus einem Begriffe kann ich nicht die Exiſtenz ableiten. Nur in ſofern verdient er Tadel, als er damit etwas Beſonderes ausſagen und der Vernunft gleichſam einen Vorwurf machen wollte. Es verſteht ſich dieß von ſelbſt. Die Vernunft kann nicht ein Object von ſich zum Object der Sinne machen. Ich kann nicht im Denken das, was ich denke, zugleich außer mir als ein ſinnliches Ding darſtellen. Der Beweis vom Daſein Gottes geht über die Grenzen der Vernunft; richtig; aber in demſelben Sinne, in welchem Sehen, Hören, Riechen über die Grenzen der Vernunft geht. Thöricht iſt es, der Vernunft darüber einen Vorwurf zu machen, daß ſie nicht eine Forderung befriedigt, die nur an die Sinne geſtellt werden kann. Daſein, empiriſches, wirkliches Daſein geben mir nur die Sinne. Und das Daſein hat bei der Frage von der Exiſtenz Gottes nicht die Bedeutung der innern Realität, der Wahrheit, ſondern die Bedeutung einer förmlichen, äußerlichen Exiſtenz, einer Exiſtenz

wie ſie jedem ſinnlichen, außer dem Menſchen und unabhängig von ſeiner Geſinnung, ſeinem Geiſte exiſtirenden Weſen zukommt.

Die Religion wird daher, inwieſern ſie ſich auf die Exiſtenz Gottes als eine empiriſche, äußerliche Wahrheit gründet, zu einer für die innere Geſinnung gleichgültigen Angelegenheit. Ja wie nothwendig in dem Cultus der Religion die Ceremonie, der Gebrauch, das Sacrament für ſich ſelbſt, ohne den Geiſt, die Geſinnung zur Sache ſelbſt wird: ſo wird endlich auch der Glaube nur an die Exiſtenz Gottes, abgeſehen von der innern Qualität, von dem geiſtigen Inhalt, zur Hauptſache der Religion. Wenn Du nur glaubſt an Gott, glaubſt überhaupt, daß Gott iſt, ſo biſt Du ſchon geborgen. Ob Du Dir unter dieſem Gott ein gutes Weſen oder ein Ungeheuer, einen Nero oder Caligula denkſt, ein Bild Deiner Leidenſchaft, Deiner Rach- und Ruhmſucht, das iſt eins — die Hauptſache iſt, daß Du kein Atheiſt biſt. Die Geſchichte der Religion hat dieß hinlänglich bewieſen. Hätte ſich nicht die Exiſtenz Gottes für ſich ſelbſt als religiöſe Wahrheit in den Gemüthern befeſtigt, ſo würde man nie zu jenen ſchändlichen, unſinnigen, gräuelvollen Vorſtellungen von Gott gekommen ſein, welche die Geſchichte der Religion und Theologie brandmarken. Die Exiſtenz Gottes war eine gemeine, äußerliche und doch zugleich heilige Sache — was Wunder, wenn auf dieſem Grunde auch nur die gemeinſten, rohſten, unheiligſten Vorſtellungen und Geſinnungen aufkeimten.

Der Atheismus galt und gilt noch jetzt für die Verneinung aller Moralprincipien, aller ſittlichen Gründe und Bande: wenn Gott nicht iſt, ſo hebt ſich aller Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe, Tugend und Laſter auf. Der Unterſchied liegt alſo nur an der Exiſtenz Gottes, die Wahrheit der Tugend nicht in ihr ſelbſt, ſondern außer ihr. Allerdings wird alſo an die Exiſtenz Gottes die Exiſtenz der Tugend angeknüpft, aber nicht aus tugendhafter Geſinnung, nicht aus Ueberzeugung von dem innern Werth und Gehalt der Tugend. Im Gegentheil der Glaube an Gott, als die nothwendige Bedingung

der Tugend, iſt der Glaube an die Richtigkeit der Tugend für ſich ſelbſt.

Es iſt übrigens bemerkenswerth, daß der Begriff der empiriſchen Exiſtenz Gottes ſich erſt in neuerer Zeit, wo überhaupt der Empirismus und Materialismus in Flor kam, vollkommen ausgebildet hat. Allerdings iſt auch ſchon im urſprünglichen, einfältigen Sinne der Religion Gott eine empiriſche, ſelbſt an einem, aber überirdiſchen, Orte befindliche Exiſtenz. Aber ſie hat doch hier keine ſo nackte proſaiſche Bedeutung; die Einbildungskraft identificirt wieder den äußerlichen Gott mit dem Gemüthe des Menſchen. Die Einbildungskraft iſt überhaupt der wahre Ort einer abweſenden, den Sinnen nicht gegenwärtigen, aber gleichwohl dem Weſen nach ſinnlichen Exiſtenz.*) Nur die Phantaſie löſt den Widerſpruch zwiſchen einer zugleich ſinnlichen, zugleich unſinnlichen Exiſtenz; nur die Phantaſie bewahrt vor dem Atheismus. In der Einbildungskraft hat die Exiſtenz ſinnliche Wirkungen — die Exiſtenz bethätigt ſich als eine Macht; die Einbildungskraft geſellt zu dem Weſen der ſinnlichen Exiſtenz auch die Erſcheinungen derſelben. Wo die Exiſtenz Gottes eine lebendige Wahrheit, eine Sache der Einbildungskraft iſt, da werden auch Gotteserſcheinungen geglaubt.**) Wo dagegen das Feuer der religiöſen

*) „Chriſtus iſt in die Höhe gefahren ..... Das iſt, er ſitzt nicht alleine da oben, ſondern iſt auch hienieden. Und iſt eben darum dahin gefahren, daß er hienieden wäre, daß er alle Dinge erfüllete und an allen Orten könnte ſein, welches er nicht könnte thun auf Erden, denn da könnten ihn nicht alle leiblichen Augen ſehen. Darum iſt er dahin geſeſſen, da ihn jedermann ſehen kann, und er mit jedermann zu ſchaffen habe.“ Luther. (T. XIII. p. 643.) Das heißt: Chriſtus oder Gott iſt ein Object, eine Exiſtenz der Einbildungskraft; in der Einbildungskraft iſt er auf keinen Ort beſchränkt, iſt er Jedem gegenwärtig und gegenſtändlich. Gott exiſtirt im Himmel, iſt aber eben deßwegen allgegenwärtig; denn dieſer Himmel iſt die Phantaſie, die Einbildungskraft.

**) „Du haſt Dich nicht zu beklagen, daß Du weniger geübet ſeyeſt, als Abraham oder Iſaak geweſen ſind. Du haſt auch Erſcheinungen .... Du haſt die heilige Taufe, das Abendmahl des Herrn, da Brod und Wein die Geſtalt, Figur und For-

Einbildungskraft erliſcht, wo die mit einer an ſich ſinnlichen Exiſtenz nothwendig verbundnen ſinnlichen Wirkungen oder Erſcheinungen wegfallen, da wird die Exiſtenz zu einer todten, ſich ſelbſt widerſprechenden Exiſtenz, die rettungslos der Negation des Atheismus anheim fällt.

Der Glaube an die Exiſtenz Gottes iſt der Glaube an eine beſondere, von der Exiſtenz des Menſchen und der Natur unterſchiedne Exiſtenz. Eine beſondere Exiſtenz kann ſich nur auf beſondere Weiſe beurkunden. Dieſer Glaube iſt daher nur dann ein wahrer, lebendiger, wenn beſondere Wirkungen, unmittelbare Gotteserſcheinungen, Wunder geglaubt werden. Nur da, wo der Glaube an Gott ſich identificirt mit dem Glauben an die Welt, der Glaube an Gott kein beſonderer Glaube mehr iſt, wo das allgemeine Weſen der Welt den ganzen Menſchen einnimmt, verſchwindet natürlich auch der Glaube an beſondere Wirkungen und Erſcheinungen Gottes. Der Glaube an Gott hat ſich gebrochen, iſt geſtrandet an dem Glauben an die Welt, an die natürlichen als die allein wirklichen Wirkungen. Wie hier der Glaube an Wunder nur noch der Glaube an hiſtoriſche, vergangne Wunder, ſo iſt auch die Exiſtenz Gottes hier nur noch eine hiſtoriſche, an ſich ſelber atheiſtiſche Vorſtellung.

men ſind, darinnen und unter welchen Gott gegenwärtig Dir in die Ohren, Augen und Hertze redet und wirket .... Er erſcheinet Dir in der Taufe und iſt ſelber, der Dich täufet und anredet .... Es iſt alles voll göttlicher Erſcheinung und Geſpräche, ſo er mit Dir hält." Luther. (T. II. p. 466. S. über dieſen Gegenſtand auch T. XIX. p. 407.)

Zweiundzwanzigſtes Kapitel.

Der Widerſpruch in der Offenbarung Gottes.

Mit dem Begriff der Exiſtenz hängt der Begriff der Offenbarung zuſammen. Die Selbſtbezeugung der Exiſtenz, das urkundliche Zeugniß, daß Gott exiſtirt, iſt die Offenbarung. Die nur *ſubjectiven* Beweiſe vom Daſein Gottes ſind die Vernunftbeweiſe; der *objective*, der allein wahre Beweis von ſeinem Daſein iſt ſeine Offenbarung. Gott ſpricht zu dem Menſchen — die Offenbarung iſt das *Wort* Gottes — er giebt einen Laut von ſich, einen Ton, der das Gemüth ergreift und ihm die frohe Gewißheit giebt, daß Gott wirklich iſt. Das Wort iſt das Evangelium des Lebens — das Unterſcheidungszeichen von Sein und Nichtſein. Der Offenbarungsglaube iſt der Culminationspunkt des religiöſen Objectivismus. Die ſubjective Gewißheit von der Exiſtenz Gottes wird hier zu einer unbezweifelbaren, äußern, hiſtoriſchen Thatſache. Die Exiſtenz Gottes iſt an ſich ſelbſt ſchon als Exiſtenz ein äußerliches, empiriſches Sein, aber doch nur noch ein gedachtes, vorgeſtelltes, darum bezweifelbares Sein — daher die Behauptung, daß alle Beweiſe keine befriedigende Gewißheit geben — dieſes gedachte, vorgeſtellte Sein als wirkliches Sein, *als Thatſache* iſt die *Offenbarung*. Gott hat ſich geoffenbart, *ſich ſelbſt demonſtrirt*. Wer kann alſo noch zweifeln? Die Gewißheit der Exiſtenz liegt mir in der Gewißheit der Offenbarung. Ein Gott, der nur iſt, ohne ſich zu offenbaren, der nur *durch mich ſelbſt* für mich iſt, ein ſolcher Gott iſt nur ein abſtracter, vorgeſtellter, ſubjectiver Gott: nur ein Gott, der *mich durch ſich ſelbſt* in Kenntniß von ſich ſetzt, iſt ein wirklich exiſtirender, *ſich als ſeiend bethätigender*, objectiver Gott. Der Glaube an die Offenbarung iſt die unmittelbare Gewißheit des religiöſen Gemüths, daß das iſt, was es *glaubt*, was es *wünſcht*, was es *vorſtellt*. Das religiöſe Gemüth *unterſcheidet nicht* zwiſchen Sub-

jectiv und Objectiv — es zweifelt nicht; die Sinne hat es *nicht*, um Anderes zu ſehen, ſondern nur, um ſeine *Vorſtellungen* außer ſich als *Weſen* zu erblicken. Dem religiöſen Gemüth iſt eine an ſich theoretiſche Sache eine praktiſche, eine Gewiſſensſache — eine Thatſache. Thatſache iſt, was aus einem *Vernunftgegenſtand* zu einer *Gewiſſensſache* gemacht wird, Thatſache iſt, was man nicht bekritteln, nicht antaſten darf, ohne ſich eines Frevels*) ſchuldig zu machen, Thatſache iſt, was man nolens volens glauben muß, Thatſache iſt ſinnliche Gewalt, kein Grund, Thatſache paßt auf die Vernunft, wie die Faust aufs Auge. O ihr kurzſichtigen deutſchen Religions-Philoſophen, die ihr uns die Thatſachen des religiöſen Bewußtſeins an den Kopf werft, um unſere Vernunft zu betäuben und uns zu Knechten eures fanatiſchen Aberglaubens zu machen, ſeht ihr denn nicht, daß die Thatſachen eben ſo relativ, ſo verſchieden, ſo ſubjectiv ſind, als die Vorſtellungen der Religionen? Waren die Götter des Olymps nicht auch ihre Thatſachen, ſich ſelbſt bezeugende Exiſtenzen?**) Galten nicht auch

*) Die Negation einer Thatſache hat keine unverfängliche, an ſich indifferente, ſondern eine ſchlimme moraliſche Bedeutung. Darin, daß das Chriſtenthum ſeine Glaubensartikel zu ſinnlichen, d. h. *unläugbaren, unantaſtbaren* Thatſachen machte, durch *ſinnliche Thatſachen* alſo die Vernunft *überwältigte*, den Geiſt gefangen nahm, darin haben wir auch den wahren, den letzten, primitiven Erklärungsgrund, *warum* und *wie* ſich im Chriſtenthum, und zwar nicht nur im katholiſchen, ſondern auch proteſtantiſchen, in aller Förmlichkeit und Feierlichkeit der Grundſatz ausſprechen und geltend machen konnte, daß die Ketzerei, d. h. die Negation einer Glaubensvorſtellung oder Thatſache ein Strafobject der weltlichen Obrigkeit, d. h. ein *Verbrechen* ſei. Die ſinnliche Thatſache in der Theorie wird in der Praxis zur ſinnlichen Gewalt. Das Chriſtenthum ſteht hierin weit unter dem Mohammedanismus, wenigſtens dem Koran, welcher nicht das *Verbrechen* der Ketzerei kennt.

**) „Oft zeigen die Götter ihre Gegenwart an.“ *Cicero.* (De nat. D. l. II.) Cicero's Schriften de nat. D. und de divinatione ſind beſonders auch deßwegen ſo intereſſant, weil hier für die Wahrheit der heidniſchen Glaubensgegenſtände im Grunde dieſelben Argumente geltend gemacht werden, welche noch heute die Theologen und Poſitiviſten überhaupt für die Wahrheit der chriſtlichen Glaubensgegenſtände anführen.

die lächerlichſten Mirakelgeſchichten der Heiden für Facta? Waren nicht auch die Engel, auch die Dämone hiſtoriſche Perſonen? Sind ſie nicht wirklich erſchienen? Hat nicht einſt auch der Eſel Bileams wirklich geredet? Wurde nicht ſelbſt von aufgeklärten Gelehrten noch des vorigen Jahrhunderts der ſprechende Eſel eben ſo gut als ein wirkliches Wunder geglaubt, als das Wunder der Incarnation oder ſonſt ein anderes Wunder? O ihr großen tiefſinnigen Philoſophen, ſtudirt doch vor Allem die Sprache des Eſels Bileams! Sie klingt nur dem Unwiſſenden ſo fremdartig, aber ich bürge euch dafür, daß ihr bei näherm Studium in dieſer Sprache ſelbſt eure Mutterſprache erkennen und finden werdet, daß dieſer Eſel ſchon vor Jahrtauſenden die tiefſten Geheimniſſe eurer ſpeculativen Weisheit ausgeplaudert hat. Thatſache, meine Herren! iſt, um es euch nochmals zu wiederholen, eine Vorſtellung, an deren Wahrheit man nicht zweifelt, weil ihr Gegenſtand keine Sache der Theorie, ſondern des Gemüths iſt, welches wünſcht, das Das iſt, was es wünſcht, was es glaubt, Thatſache iſt, was zu läugnen verboten iſt, wenn auch nicht äußerlich, doch innerlich, Thatſache iſt jede Möglichkeit, die für Wirklichkeit gilt, jede Vorſtellung, die für ihre Zeit, da, wo ſie eben Thatſache iſt, ein Bedürfniß ausdrückt und eben damit eine nicht überſchreitbare Schranke des Geiſtes iſt, Thatſache iſt jeder als erfüllt vorgeſtellte Wunſch, kurz Thatſache iſt Alles, was nicht bezweifelt wird, aus dem einfachen Grunde, weil es nicht bezweifelt wird, nicht bezweifelt werden ſoll.

Das religiöſe Gemüth iſt, ſeiner bisher entwickelten Natur zufolge, in der unmittelbaren Gewißheit, daß alle ſeine unwillkührlichen Bewegungen und Beſtimmungen Eindrücke von Außen, Erſcheinungen eines andern Weſens ſind. Das religiöſe Gemüth macht ſich zu dem leidenden, Gott zu dem handelnden Weſen. Gott iſt die Thätigkeit; aber was ihn zur Thätigkeit beſtimmt, was ſeine Thätigkeit, die zuvörderſt nur Allvermögen iſt, zur wirklichen Thätigkeit macht,

das eigentliche Motiv, der Grund iſt nicht Er — er braucht nichts für ſich, er iſt bedürfnißlos — ſondern der Menſch, das religiöſe Subject oder Gemüth. Aber zugleich wird wieder der Menſch beſtimmt von Gott, er macht ſich zum Paſſivum; er empfängt von Gott beſtimmte Offenbarungen, beſtimmte Beweiſe ſeiner Exiſtenz. Es wird alſo in der Offenbarung der Menſch, von ſich, als dem Beſtimmungsgrund Gottes, als dem Gott Beſtimmenden beſtimmt, d. h. die Offenbarung iſt nur die Selbſtbeſtimmung des Menſchen, nur daß er zwiſchen ſich den Beſtimmten und ſich den Beſtimmenden ein Object — Gott, ein anderes Weſen — einſchiebt. Der Menſch vermittelt durch Gott ſein eignes Weſen mit ſich — Gott iſt das perſonificirte Band zwiſchen dem Weſen, der Gattung und dem Individuum, zwiſchen der menſchlichen Natur und dem menſchlichen Bewußtſein.

Der Offenbarungsglaube enthüllt am deutlichſten die charakteriſtiſche Illuſion des religiöſen Bewußtſeins. Die Prämiſſe dieſes Glaubens iſt: der Menſch kann nichts aus ſich ſelbſt von Gott wiſſen, all ſein Wiſſen iſt nur eitel, irdiſch, menſchlich. Gott aber iſt ein übermenſchliches Weſen: Gott erkennt nur ſich ſelbſt. Wir wiſſen alſo nichts von Gott, außer was er uns geoffenbart. Nur der von Gott mitgetheilte Inhalt iſt göttlicher, übermenſchlicher, übernatürlicher Inhalt. Mittelſt der Offenbarung erkennen wir alſo Gott durch ſich ſelbſt; denn die Offenbarung iſt ja das Wort Gottes, der von ſich ſelbſt ausgeſprochne Gott. In dem Offenbarungsglauben verneint ſich daher der Menſch, er geht außer und über ſich hinaus; er ſetzt die Offenbarung dem menſchlichen Wiſſen und Meinen entgegen, in ihr erſchließt ſich ein verborgenes Wiſſen, die Fülle aller überſinnlichen Geheimniſſe; hier muß die Vernunft ſchweigen. Aber gleichwohl iſt die göttliche Offenbarung eine von der menſchlichen Natur beſtimmte Offenbarung. Gott ſpricht nicht zu Thieren oder

die lächerlichſten Mirakelgeſchichten der Heiden für Facta? Waren nicht auch die Engel, auch die Dämone hiſtoriſche Perſonen? Sind ſie nicht wirklich erſchienen? Hat nicht einſt auch der Eſel Bileams wirklich geredet? Wurde nicht ſelbſt von aufgeklärten Gelehrten noch des vorigen Jahrhunderts der ſprechende Eſel eben ſo gut als ein wirkliches Wunder geglaubt, als das Wunder der Incarnation oder ſonſt ein anderes Wunder? O ihr großen tiefſinnigen Philoſophen, ſtudirt doch vor Allem die Sprache des Eſels Bileams! Sie klingt nur dem Unwiſſenden ſo fremdartig, aber ich bürge euch dafür, daß ihr bei näherm Studium in dieſer Sprache ſelbſt eure Mutterſprache erkennen und finden werdet, daß dieſer Eſel ſchon vor Jahrtauſenden die tiefſten Geheimniſſe eurer ſpeculativen Weisheit ausgeplaudert hat. Thatſache, meine Herren! iſt, um es euch nochmals zu wiederholen, eine Vorſtellung, an deren Wahrheit man nicht zweifelt, weil ihr Gegenſtand keine Sache der Theorie, ſondern des Gemüths iſt, welches wünſcht, das Das iſt, was es wünſcht, was es glaubt, Thatſache iſt, was zu läugnen verboten iſt, wenn auch nicht äußerlich, doch innerlich, Thatſache iſt jede Möglichkeit, die für Wirklichkeit gilt, jede Vorſtellung, die für ihre Zeit, da, wo ſie eben Thatſache iſt, ein Bedürfniß ausdrückt und eben damit eine nicht überſchreitbare Schranke des Geiſtes iſt, Thatſache iſt jeder als erfüllt vorgeſtellte Wunſch, kurz Thatſache iſt Alles, was nicht bezweifelt wird, aus dem einfachen Grunde, weil es nicht bezweifelt wird, nicht bezweifelt werden ſoll.

Das religiöſe Gemüth iſt, ſeiner bisher entwickelten Natur zufolge, in der unmittelbaren Gewißheit, daß alle ſeine unwillkührlichen Bewegungen und Beſtimmungen Eindrücke von Außen, Erſcheinungen eines andern Weſens ſind. Das religiöſe Gemüth macht ſich zu dem leidenden, Gott zu dem handelnden Weſen. Gott iſt die Thätigkeit; aber was ihn zur Thätigkeit beſtimmt, was ſeine Thätigkeit, die zuvörderſt nur Allvermögen iſt, zur wirklichen Thätigkeit macht,

das Geheimniß der Theologie nichts Andres als die Anthropologie ist!*)

Uebrigens gesteht das religiöse Bewußtsein selbst in Beziehung auf vergangne Zeiten die Menschlichkeit des geoffenbarten Inhalts ein. Dem religiösen Bewußtsein einer spätern Zeit genügt nicht mehr ein Jehovah, der von Kopf bis zu Fuß Mensch ist, ungescheut seine Menschheit zur Schau trägt. Das waren nur Vorstellungen, in welchen sich Gott der damaligen Fassungsgabe der Menschen accommodirte, d. h. nur menschliche Vorstellungen. Aber in Beziehung auf seinen gegenwärtigen Inhalt, weil es in ihn versenkt ist, läßt es dieß nicht gelten. Gleichwohl ist jede Offenbarung Gottes nur eine Offenbarung der Natur des Menschen. In der Offenbarung wird dem Menschen seine verborgene Natur aufgeschlossen, Gegenstand. Er wird von seinem Wesen bestimmt, afficirt als von einem andern Wesen; er empfängt aus den Händen Gottes, was ihm sein eignes unbekanntes Wesen als eine Nothwendigkeit unter gewissen Zeitbedingungen aufdringt.

Der Offenbarungsglaube ist ein kindlicher Glaube und nur so lange respectabel, so lange er kindlich ist. Das Kind wird aber von Außen bestimmt. Und die Offenbarung hat eben den Zweck, durch Gottes Hülfe zu bewirken, was der Mensch nicht durch sich selbst erreichen kann. Deßhalb hat man die Offenbarung die Erziehung des Menschengeschlechts genannt. Dieß ist richtig; nur muß man die Offenbarung nicht außer die Natur des Menschen hinauslegen. So sehr der Mensch von Innen dazu getrieben wird, in Form von Erzäh-

*) Was ist denn der wesentliche Inhalt der Offenbarung? Dieß, daß Christus Gott, d. h. daß Gott ein menschliches Wesen ist. Die Heiden wandten sich an Gott mit ihren Bedürfnissen, aber sie zweifelten, ob Gott die Gebete der Menschen erhöre, ob er barmherzig, ob er menschlich sei. Aber die Christen sind der Liebe Gottes zum Menschen gewiß: Gott hat sich als Mensch geoffenbart. (S. hierüber z. B. Or. de vera Dei invocat. Melanchth. Decl. T. III. und Luther z. B. T. IX. p. 538, 539.) D. h. eben die Offenbarung Gottes ist die Gewißheit des Menschen, daß Gott Mensch, der Mensch Gott ist. Gewißheit ist Thatsache.

lungen und Fabeln moraliſche und philoſophiſche Lehren darzuſtellen, ſo nothwendig ſtellt er als Offenbarung dar, was ihm von Innen gegeben wird. Der Fabeldichter hat einen Zweck — den Zweck, die Menſchen gut und geſcheut zu machen; er wählt abſichtlich die Form der Fabel als die zweckmäßigſte, anſchaulichſte Methode; aber zugleich iſt er ſelbſt durch ſeine Liebe zur Fabel, durch ſeine eigne innere Natur zu dieſer Lehrweiſe gedrungen. So iſt es auch mit der Offenbarung, an deren Spitze ein Individuum ſteht. Dieſes hat einen Zweck, aber zugleich lebt es ſelbſt in den Vorſtellungen, vermittelſt welcher es dieſen Zweck verwirklicht. Der Menſch veranſchaulicht unwillkührlich durch die Einbildungskraft ſein innres Weſen; er ſtellt es außer ſich dar. Dieſes veranſchaulichte, perſonificirte, durch die unwiderſtehliche Macht der Einbildungskraft auf ihn wirkende Weſen der menſchlichen Natur, als Geſetz ſeines Denkens und Handelns — iſt Gott.

Hierin liegen die wohlthätigen moraliſchen Wirkungen des Offenbarungsglaubens auf den Menſchen; denn das eigne Weſen wirkt nur auf den ungebildeten, ſubjectiven Menſchen, wenn er es vorſtellt als ein anderes, perſönliches Weſen, als ein Weſen, welches die Macht hat, zu ſtrafen, und den Blick, welchem Nichts entgeht.

Aber wie die Natur „ohne Bewußtſein Werke hervorbringt, die ausſehen, als wären ſie mit Bewußtſein hervorgebracht", ſo erzeugt die Offenbarung moraliſche Handlungen, aber ohne daß ſie aus Moralität hervorgehen — moraliſche Handlungen, aber keine moraliſchen Geſinnungen. Die moraliſchen Gebote werden wohl gehalten, aber dadurch ſchon der innern Geſinnung, dem Herzen entfremdet, daß ſie als Gebote eines äußerlichen Geſetzgebers vorgeſtellt werden, daß ſie in die Kategorie willkührlicher, polizeilicher Gebote treten. Was gethan wird, geſchieht, nicht, weil es gut und recht iſt, ſo zu handeln, ſondern weil es von Gott befohlen iſt. Der Inhalt an ſich ſelbſt

das Geheimniß der Theologie nichts Andres als die Anthropologie iſt!*)

Uebrigens geſteht das religiöſe Bewußtſein ſelbſt in Beziehung auf vergangne Zeiten die Menſchlichkeit des geoffenbarten Inhalts ein. Dem religiöſen Bewußtſein einer ſpätern Zeit genügt nicht mehr ein Jehovah, der von Kopf bis zu Fuß Menſch iſt, ungeſcheut ſeine Menſchheit zur Schau trägt. Das waren nur Vorſtellungen, in welchen ſich Gott der damaligen Faſſungsgabe der Menſchen accommodirte, d. h. nur menſchliche Vorſtellungen. Aber in Beziehung auf ſeinen gegenwärtigen Inhalt, weil es in ihn verſenkt iſt, läßt es dieß nicht gelten. Gleichwohl iſt jede Offenbarung Gottes nur eine Offenbarung der Natur des Menſchen. In der Offenbarung wird dem Menſchen ſeine verborgene Natur aufgeſchloſſen, Gegenſtand. Er wird von ſeinem Weſen beſtimmt, afficirt als von einem andern Weſen; er empfängt aus den Händen Gottes, was ihm ſein eignes unbekanntes Weſen als eine Nothwendigkeit unter gewiſſen Zeitbedingungen aufdringt.

Der Offenbarungsglaube iſt ein kindlicher Glaube und nur ſo lange reſpectabel, ſo lange er kindlich iſt. Das Kind wird aber von Außen beſtimmt. Und die Offenbarung hat eben den Zweck, durch Gottes Hülfe zu bewirken, was der Menſch nicht durch ſich ſelbſt erreichen kann. Deßhalb hat man die Offenbarung die Erziehung des Menſchengeſchlechts genannt. Dieß iſt richtig; nur muß man die Offenbarung nicht außer die Natur des Menſchen hinauslegen. So ſehr der Menſch von Innen dazu getrieben wird, in Form von Erzäh-

*) Was iſt denn der weſentliche Inhalt der Offenbarung? Dieß, daß Chriſtus Gott, d. h. daß Gott ein menſchliches Weſen iſt. Die Heiden wandten ſich an Gott mit ihren Bedürfniſſen, aber ſie zweifelten, ob Gott die Gebete der Menſchen erhöre, ob er barmherzig, ob er menſchlich ſei. Aber die Chriſten ſind der Liebe Gottes zum Menſchen gewiß: Gott hat ſich als Menſch geoffenbart. (S. hierüber z. B. Or. de vera Dei invocat. Melanchth. Decl. T. III. und Luther z. B. T. IX. p. 538, 539.) D. h. eben die Offenbarung Gottes iſt die Gewißheit des Menſchen, daß Gott Menſch, der Menſch Gott iſt. Gewißheit iſt Thatſache.

lungen und Fabeln moraliſche und philoſophiſche Lehren darzuſtellen, ſo nothwendig ſtellt er als Offenbarung dar, was ihm von Innen gegeben wird. Der Fabeldichter hat einen Zweck — den Zweck, die Menſchen gut und geſcheut zu machen; er wählt abſichtlich die Form der Fabel als die zweckmäßigſte, anſchaulichſte Methode; aber zugleich iſt er ſelbſt durch ſeine Liebe zur Fabel, durch ſeine eigne innere Natur zu dieſer Lehrweiſe gedrungen. So iſt es auch mit der Offenbarung, an deren Spitze ein Individuum ſteht. Dieſes hat einen Zweck, aber zugleich lebt es ſelbſt in den Vorſtellungen, vermittelſt welcher es dieſen Zweck verwirklicht. Der Menſch veranſchaulicht unwillkührlich durch die Einbildungskraft ſein innres Weſen; er ſtellt es außer ſich dar. Dieſes veranſchaulichte, perſonificirte, durch die unwiderſtehliche Macht der Einbildungskraft auf ihn wirkende Weſen der menſchlichen Natur, als Geſetz ſeines Denkens und Handelns — iſt Gott.

Hierin liegen die wohlthätigen moraliſchen Wirkungen des Offenbarungsglaubens auf den Menſchen; denn das eigne Weſen wirkt nur auf den ungebildeten, ſubjectiven Menſchen, wenn er es vorſtellt als ein anderes, perſönliches Weſen, als ein Weſen, welches die Macht hat, zu ſtrafen, und den Blick, welchem Nichts entgeht.

Aber wie die Natur „ohne Bewußtſein Werke hervorbringt, die ausſehen, als wären ſie mit Bewußtſein hervorgebracht", ſo erzeugt die Offenbarung moraliſche Handlungen, aber ohne daß ſie aus Moralität hervorgehen — moraliſche Handlungen, aber keine moraliſchen Geſinnungen. Die moraliſchen Gebote werden wohl gehalten, aber dadurch ſchon der innern Geſinnung, dem Herzen entfremdet, daß ſie als Gebote eines äußerlichen Geſetzgebers vorgeſtellt werden, daß ſie in die Kategorie willkührlicher, polizeilicher Gebote treten. Was gethan wird, geſchieht, nicht, weil es gut und recht iſt, ſo zu handeln, ſondern weil es von Gott befohlen iſt. Der Inhalt an ſich ſelbſt

iſt gleichgültig; was nur immer Gott befiehlt, iſt recht.*) Stimmen dieſe Gebote mit der Vernunft, mit der Ethik überein, ſo iſt es ein Glück, aber zufällig für den Begriff der Offenbarung. Die Ceremonialgeſetze der Juden waren auch geoffenbarte, göttliche und doch an ſich ſelbſt zufällige, willkührliche Geſetze. Die Juden erhielten ſogar von Jehovah das Gnadengebot, zu ſtehlen; freilich in einem beſondern Fall.

Der Offenbarungsglaube verdirbt aber nicht nur den moraliſchen Sinn und Geſchmack, die Aeſthetik der Tugend; er vergiftet, ja tödtet auch den göttlichſten Sinn im Menſchen — den Wahrheitsſinn, das Wahrheitsgefühl. Die Offenbarung Gottes iſt eine beſtimmte, zeitliche Offenbarung: Gott hat ſich geoffenbart ein für alle Mal anno ſo und ſo viel, und zwar nicht dem Menſchen aller Zeiten und Orte, der Vernunft, der Gattung, ſondern beſtimmten, beſchränkten Individuen. Als eine örtlich und zeitlich beſtimmte muß die Offenbarung ſchriftlich aufbewahrt werden, damit auch Andern unverdorben der Genuß derſelben zu Gute komme. Der Glaube an die Offenbarung iſt daher zugleich, wenigſtens für Spätere, der Glaube an eine ſchriftliche Offenbarung; die nothwendige Folge und Wirkung aber eines Glaubens, in welchem ein hiſtoriſches, ein nothwendig unter allen Bedingungen der Zeitlichkeit und Endlichkeit verfaßtes Buch die Bedeutung eines ewigen, abſolut, allgemein gültigen Wortes hat — Aberglaube und Sophiſtik.

Der Glaube an eine ſchriftliche Offenbarung iſt nämlich nur da noch ein wirklicher, wahrer, ungeheuchelter und inſofern auch

*) „Was grauſam iſt, wenn es die Menſchen ohne Gottes Befehl thun, das mußten die Hebräer thun, weil ſie auf Befehl Gottes, des höchſten Herrn über Leben und Tod den Krieg führten.“ J. Clericus. (Comm. in Mos. Num. c. 31. 7.) „Vieles that Samſon, was kaum entſchuldigt werden könnte, wenn er nicht für ein Werkzeug Gottes, von dem die Menſchen abhängen, gehalten würde.“ Derſ. (Comment. in Judicum c. 14, 19.) S. hierüber auch Luther, z. B. T. I. S. 339. T. XVI. S. 495.

lungen und Fabeln moraliſche und philoſophiſche Lehren darzuſtellen, ſo nothwendig ſtellt er als Offenbarung dar, was ihm von Innen gegeben wird. Der Fabeldichter hat einen Zweck — den Zweck, die Menſchen gut und geſcheut zu machen; er wählt abſichtlich die Form der Fabel als die zweckmäßigſte, anſchaulichſte Methode; aber zugleich iſt er ſelbſt durch ſeine Liebe zur Fabel, durch ſeine eigne innere Natur zu dieſer Lehrweiſe gedrungen. So iſt es auch mit der Offenbarung, an deren Spitze ein Individuum ſteht. Dieſes hat einen Zweck, aber zugleich lebt es ſelbſt in den Vorſtellungen, vermittelſt welcher es dieſen Zweck verwirklicht. Der Menſch veranſchaulicht unwillkührlich durch die Einbildungskraft ſein innres Weſen; er ſtellt es außer ſich dar. Dieſes veranſchaulichte, perſonificirte, durch die unwiderſtehliche Macht der Einbildungskraft auf ihn wirkende Weſen der menſchlichen Natur, als Geſetz ſeines Denkens und Handelns — iſt Gott.

Hierin liegen die wohlthätigen moraliſchen Wirkungen des Offenbarungsglaubens auf den Menſchen; denn das eigne Weſen wirkt nur auf den ungebildeten, ſubjectiven Menſchen, wenn er es vorſtellt als ein anderes, perſönliches Weſen, als ein Weſen, welches die Macht hat, zu ſtrafen, und den Blick, welchem Nichts entgeht.

Aber wie die Natur „ohne Bewußtſein Werke hervorbringt, die ausſehen, als wären ſie mit Bewußtſein hervorgebracht", ſo erzeugt die Offenbarung moraliſche Handlungen, aber ohne daß ſie aus Moralität hervorgehen — moraliſche Handlungen, aber keine moraliſchen Geſinnungen. Die moraliſchen Gebote werden wohl gehalten, aber dadurch ſchon der innern Geſinnung, dem Herzen entfremdet, daß ſie als Gebote eines äußerlichen Geſetzgebers vorgeſtellt werden, daß ſie in die Kategorie willkührlicher, polizeilicher Gebote treten. Was gethan wird, geſchieht, nicht, weil es gut und recht iſt, ſo zu handeln, ſondern weil es von Gott befohlen iſt. Der Inhalt an ſich ſelbſt

ist gleichgültig; was nur immer Gott befiehlt, ist recht.*) Stimmen diese Gebote mit der Vernunft, mit der Ethik überein, so ist es ein Glück, aber zufällig für den Begriff der Offenbarung. Die Ceremonialgesetze der Juden waren auch geoffenbarte, göttliche und doch an sich selbst zufällige, willkührliche Gesetze. Die Juden erhielten sogar von Jehovah das Gnadengebot, zu stehlen; freilich in einem besondern Fall.

Der Offenbarungsglaube verdirbt aber nicht nur den moralischen Sinn und Geschmack, die Aesthetik der Tugend; er vergiftet, ja tödtet auch den göttlichsten Sinn im Menschen — den Wahrheitssinn, das Wahrheitsgefühl. Die Offenbarung Gottes ist eine bestimmte, zeitliche Offenbarung: Gott hat sich geoffenbart ein für alle Mal anno so und so viel, und zwar nicht dem Menschen aller Zeiten und Orte, der Vernunft, der Gattung, sondern bestimmten, beschränkten Individuen. Als eine örtlich und zeitlich bestimmte muß die Offenbarung schriftlich aufbewahrt werden, damit auch Andern unverdorben der Genuß derselben zu Gute komme. Der Glaube an die Offenbarung ist daher zugleich, wenigstens für Spätere, der Glaube an eine schriftliche Offenbarung; die nothwendige Folge und Wirkung aber eines Glaubens, in welchem ein historisches, ein nothwendig unter allen Bedingungen der Zeitlichkeit und Endlichkeit verfaßtes Buch die Bedeutung eines ewigen, absolut, allgemein gültigen Wortes hat — Aberglaube und Sophistik.

Der Glaube an eine schriftliche Offenbarung ist nämlich nur da noch ein wirklicher, wahrer, ungeheuchelter und insofern auch

*) „Was grausam ist, wenn es die Menschen ohne Gottes Befehl thun, das mußten die Hebräer thun, weil sie auf Befehl Gottes, des höchsten Herrn über Leben und Tod den Krieg führten." J. Clericus. (Comm. in Mos. Num. c. 31. 7.) „Vieles that Samson, was kaum entschuldigt werden könnte, wenn er nicht für ein Werkzeug Gottes, von dem die Menschen abhängen, gehalten würde." Derf. (Comment. in Judicum c. 14, 19.) S. hierüber auch Luther, z. B. T. I. S. 339. T. XVI. S. 495.

Der Charakter der Religion ist die unmittelbare, unwillkührliche, unbewußte Anschauung des menschlichen Wesens als eines andern Wesens. Dieses gegenständlich angeschaute Wesen aber zum Object der Reflexion, der Theologie gemacht, so wird es zu einer unerschöpflichen Fundgrube von Lügen, Täuschungen, Blendwerken, Widersprüchen und Sophismen.

Ein besonders charakteristischer Kunstgriff und Vortheil der christlichen Sophistik ist die Unerforschlichkeit, die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens. Das Geheimniß dieser Unbegreiflichkeit ist nun aber, wie sich zeigen wird, nichts weiter, als daß eine bekannte Eigenschaft zu einer unbekannten, eine natürliche Qualität zu einer über-, d. h. unnatürlichen Qualität gemacht und eben dadurch der Schein, die Illusion erzeugt wird, daß das göttliche Wesen ein andres als das menschliche und eben deßwegen ein unbegreifliches sei.

Im ursprünglichen Sinne der Religion hat die Unbegreiflichkeit Gottes nur die Bedeutung eines affectvollen Ausdrucks. So rufen auch wir im Affect bei einer überraschenden Erscheinung aus: es ist unglaublich, es geht über alle Begriffe, ob wir gleich später, wenn wir zur Besinnung gekommen, den Gegenstand unsrer Verwunderung nichts weniger als unbegreiflich finden. Die religiöse Unbegreiflichkeit ist nicht das geistlose Punctum, welches die Reflexion so oft setzt, als ihr der Verstand ausgeht, sondern ein pathetisches Ausrufungszeichen von dem Eindruck, welchen die Phantasie auf das Gemüth macht. Die Phantasie ist das ursprüngliche Organ und Wesen der Religion. Im ursprünglichen Sinne der Religion ist zwischen Gott und Mensch einerseits nur ein Unterschied der Existenz nach, inwiefern Gott als selbstständiges Wesen dem Menschen gegenübersteht, andrerseits nur ein quantitativer, d. h. ein Unterschied der Phantasie nach, denn die Unterschiede der Phantasie sind nur quantitative. Die Unendlichkeit Gottes in der Religion ist quantitative Unendlichkeit; Gott ist und hat Alles, was der Mensch, aber in unendlich vergrößertem Maßstabe.

Glaube; aber dieſer Aberglaube iſt nur der wahre, unverſtellte, offne, ſeiner Conſequenzen ſich nicht ſchämende Glaube. Wenn Gott die Haare auf dem Haupte des Menſchen zählt, wenn kein Sperling ohne ſeinen Willen vom Dache fällt, wie ſollte er ſein Wort, das Wort, an dem die ewige Seligkeit des Menſchen hängt, dem Unverſtand und der Willkühr der Scribenten überlaſſen, warum ſollte er ihnen nicht ſeine Gedanken, um ſie vor jeder Entſtellung zu bewahren, in die Feder dictiren? „Aber wenn der Menſch ein bloßes Organ des heiligen Geiſtes wäre, ſo würde ja damit die menſchliche Freiheit aufgehoben!“*) O welch ein erbärmlicher Grund! Iſt denn die menſchliche Freiheit mehr werth, als die göttliche Wahrheit? Oder beſteht die menſchliche Freiheit nur in der Entſtellung der göttlichen Wahrheit?

So nothwendig aber mit dem Glauben an eine beſtimmte hiſtoriſche Offenbarung als die abſolute Wahrheit Aberglaube, ſo nothwendig iſt mit ihm die Sophiſtik verbunden. Die Bibel widerſpricht der Moral, widerſpricht der Vernunft, widerſpricht ſich ſelbſt unzählige Male; aber ſie iſt das Wort Gottes, die ewige Wahrheit, und „die Wahrheit kann und darf ſich nicht widerſprechen.“**) Wie kommt der Offenbarungsgläubige aus dieſem Widerſpruch zwiſchen der Idee der Offenbarung als göttlicher, harmoniſcher Wahrheit und der vermeintlichen wirklichen Offenbarung heraus? Nur durch Selbſttäuſchungen,

*) Sehr richtig bemerkten ſchon die Janſeniſten gegen die Jeſuiten: Vouloir reconnoitre dans l'Ecriture quelque chose de la foiblesse et de l'esprit naturel de l'homme, c'est donner la liberté à chacun d'en faire le discernement et de rejetter ce qui lui plaira de l'Ecriture, comme venant plûtot de la foiblesse de l'homme que de l'esprit de Dieu. Bayle. (Dict. Art. Adam [Jean] Rem. E.)

**) „In der heil. Schrift darf man keinen Widerſpruch annehmen.“ (Petrus L. l. II. dist. II. c. I.) Gleiche Gedanken bei den Kirchenvätern, bei den Reformatoren, ſo z. B. Luther. — Zu bemerken iſt noch, daß, wie der katholiſche Jeſuitismus hauptſächlich die Moral, ſo der proteſtantiſche Jeſuitismus, der freilich, wenigſtens meines Wiſſens, keine förmlich organiſirte Corporation bildet, hauptſächlich die Bibel, die Exegeſe zum Tummelplatz ſeiner Sophiſtik hat.

nur durch die albernſten Scheingründe, nur durch die ſchlechteſten, wahrheitloſeſten Sophismen. Die chriſtliche Sophiſtik iſt ein Product des chriſtlichen Glaubens, insbeſondre des Glaubens an die Bibel als die göttliche Offenbarung.

Die Wahrheit, die abſolute Wahrheit iſt objectiv in der Bibel, ſubjectiv im Glauben gegeben, denn zu dem, was Gott ſelbſt ſpricht, kann ich mich nur gläubig, hingebend, annehmend verhalten. Dem Verſtande, der Vernunft bleibt hier nur ein formelles, untergeordnetes Geſchäft; ſie hat eine falſche, ihrem Weſen widerſprechende Stellung. Der Verſtand für ſich ſelbſt iſt hier gleichgültig gegen das Wahre, gleichgültig gegen den Unterſchied von Wahr und Falſch; er hat kein Kriterium in ſich ſelbſt; was in der Offenbarung ſteht, iſt wahr, wenn es auch direct dem Verſtande widerſpricht; er iſt dem Zufall der allerſchlechteſten Empirie wehrlos preisgegeben: was ich nur immer finde in der göttlichen Offenbarung, muß ich glauben und mein Verſtand, wenn's Noth thut, vertheidigen; der Verſtand iſt der Canis Domini; er muß ſich alles Mögliche ohne Unterſchied — die Unterſcheidung wäre Zweifel, wäre Frevel — aufbürden laſſen als Wahrheit; es bleibt ihm folglich nichts übrig als ein zufälliges, indifferentes, d. i. wahrheitloſes, ſophiſtiſches, intriguantes Denken — ein Denken, das nur auf die grundloſeſten Diſtinctionen und Ausflüchte, die ſchmählichſten Pfiffe und Kniffe ſinnt. Je mehr aber ſchon der Zeit nach der Menſch ſich der Offenbarung entfremdet, je mehr der Verſtand zur Selbſtſtändigkeit heranreift, deſto greller tritt auch nothwendig der Widerſpruch zwiſchen dem Verſtande und Offenbarungsglauben hervor. Der Gläubige kann dann nur noch im bewußten Widerſpruch mit ſich ſelbſt, mit der Wahrheit, mit dem Verſtande, nur durch freche Willkühr, nur durch ſchamloſe Lügen — nur durch die Sünde gegen den heiligen Geiſt die Heiligkeit und Göttlichkeit der Offenbarung bewahrheiten.

Griechen? weil ſie kein Bedürfniß darnach hatten. Und warum hatten ſie kein Bedürfniß? Jehovah erſetzte ihnen dieſes Bedürfniß. In der göttlichen Allwiſſenheit erhebt ſich der Menſch über die Schranken ſeines Wiſſens; *) in der göttlichen Allgegenwart über die Schranken ſeines Localſtandpunkts, in der göttlichen Ewigkeit über die Schranken ſeiner Zeit. Der religiöſe Menſch iſt glücklich in ſeiner Phantaſie; er hat Alles in nuce immer beiſammen; ſein Bündel iſt immer geſchnürt. Jehovah begleitet mich überall; ich brauche nicht aus mir herauszugehen; ich habe in meinem Gotte den Inbegriff aller Schätze und Koſtbarkeiten, aller Wiſſens- und Denkwürdigkeiten. Die Bildung aber iſt abhängig von Außen, hat mancherlei Bedürfniſſe, denn ſie überwindet die Schranken des ſinnlichen Bewußtſeins und Lebens ſelbſt wieder durch ſinnliche, wirkliche Thätigkeit, nicht durch die Zaubermacht der religiöſen Phantaſie. Daher hat auch die chriſtliche Religion, wie ſchon öfter erwähnt wurde, in ihrem Weſen kein Princip der Cultur, der Bildung in ſich, denn ſie überwindet die Schranken und Beſchwerden des irdiſchen Lebens nur durch die Phantaſie, nur in Gott, im Himmel. Gott iſt Alles, was das Herz begehrt und verlangt — alle Dinge, alle Güter. „Wiltu Liebe oder Treue oder Wahrheit, oder Troſt oder ſtäte Gegenwärtigkeit, diß iſt an ihm überall ohne Maß und Weiſe. Begehreſtu Schönheit, er iſt allerſchönſte. Begehreſtu Reichthum, er iſt der allerreichſte. Begehreſtu Gewalt, er iſt der gewaltigſte, oder was Dein Hertz je möchte begehren, das findt man tauſendfalt an ihm, an dem einfältigen allerbeſten Gut, das Gott iſt." **) Wer aber Alles in Gott hat, himmliſche Seligkeit ſchon in der Phantaſie genießt, wie ſollte der jene Noth, jene Armuth empfinden, die der Trieb zu aller Cultur iſt?

*) „Welche den Alles Wiſſenden wiſſen, die können Nichts nicht wiſſen." Liber Meditat. c. 26 (Pſeudoauguſtin).

**) J. Tauler l. c. p. 312.

Die Cultur hat keinen andern Zweck, als einen irdiſchen Himmel zu verwirklichen; aber der religiöſe Himmel wird auch nur durch religiöſe Thätigkeit verwirklicht oder erworben.

Der urſprünglich nur quantitative Unterſchied zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Weſen wird nun aber von der Reflexion zu einem qualitativen Unterſchiede ausgebildet, und dadurch, was urſprünglich nur ein Gemüthsaffect, ein unmittelbarer Ausdruck der Bewunderung, der Entzückung, ein Eindruck der Phantaſie auf das Gemüth iſt, als eine objective Beſchaffenheit, als wirkliche Unbegreiflichkeit fixirt. Die beliebteſte Ausdrucksweiſe der Reflexion in dieſer Beziehung iſt, daß wir von Gott wohl das Daß, aber nimmermehr das Wie begreifen. Daß z. B. Gott das Prädicat des Schöpfers weſentlich zukommt, daß er die Welt und zwar nicht aus einer vorhandenen Materie, ſondern durch ſeine Allmacht aus Nichts geſchaffen, das iſt klar, gewiß, ja unbezweifelbar gewiß; aber wie dieß möglich, das natürlich geht über unſern beſchränkten Verſtand. Das heißt: der Gattungsbegriff iſt klar, gewiß, aber der Artbegriff iſt unklar, ungewiß.

Der Begriff der Thätigkeit, des Machens, Schaffens iſt an und für ſich ein göttlicher Begriff; er wird daher unbedenklich auf Gott angewendet. Im Thun fühlt ſich der Menſch frei, unbeſchränkt, glücklich, im Leiden beſchränkt, gedrückt, unglücklich. Thätigkeit iſt poſitives Selbſtgefühl. Poſitiv überhaupt iſt, was im Menſchen mit einer Freude begleitet iſt — Gott daher, wie wir ſchon oben ſagten, der Begriff der reinen, unbeſchränkten Freude. Es gelingt uns nur, was wir gern thun; Alles überwindet die Freudigkeit. Eine freudige Thätigkeit iſt aber eine ſolche, die mit unſerem Weſen übereinſtimmt, die wir nicht als Schranke, folglich nicht als Zwang empfinden. Die glücklichſte, ſeligſte Thätigkeit iſt jedoch die producirende. Leſen z. B. iſt köſtlich; Leſen iſt paſſive Thätigkeit, aber leſenswürdiges Schaffen iſt noch köſtlicher. Geben iſt ſeliger als Nehmen, heißt es

auch hier. Der Gattungsbegriff der hervorbringenden Thätigkeit wird alſo auf Gott angewendet, d. h. in Wahrheit als göttliche Thätigkeit und Weſenheit angeſchaut, vergegenſtändlicht. Es wird aber abgeſondert jede beſondere Beſtimmung, jede Art der Thätigkeit — nur die Grundbeſtimmung, die aber weſentlich menſchliche Grundbeſtimmung: die Hervorbringung außer ſich bleibt. Gott hat nicht Etwas hervorgebracht, Dieſes oder Jenes, Beſonderes, wie der Menſch, ſondern Alles, ſeine Thätigkeit iſt ſchlechthin univerſale, unbeſchränkte. Es verſteht ſich daher von ſelbſt, es iſt eine nothwendige Folge, daß die Art, wie Gott dieß Alles hervorgebracht, unbegreiflich iſt, weil dieſe Thätigkeit keine Art der Thätigkeit iſt, weil die Frage nach dem Wie hier eine ungereimte iſt, eine Frage, die durch den Grundbegriff der unbeſchränkten Thätigkeit an und für ſich abgewieſen iſt. Jede beſondere Thätigkeit bringt auf beſondere Weiſe ihre Wirkungen hervor, weil hier die Thätigkeit ſelbſt eine beſtimmte Weiſe der Thätigkeit iſt; es entſteht hier nothwendig die Frage: wie brachte ſie dieß hervor? Die Antwort auf die Frage aber: wie hat Gott die Welt gemacht, fällt nothwendig verneinend aus, weil die die Welt ſchaffende Thätigkeit ſelbſt jede beſtimmte Thätigkeit, die allein dieſe Frage berechtigte, jede an einen beſtimmten Inhalt, d. h. eine Materie gebundene Thätigkeitsweiſe von ſich verneint. Es wird in dieſer Frage zwiſchen das Subject, die hervorbringende Thätigkeit, und das Object, das Hervorgebrachte, ein nicht hieher gehöriges, ein ausgeſchloſſenes Mittelding: der Begriff der Beſonderheit unrechtmäßiger Weiſe eingeſchaltet. Die Thätigkeit bezieht ſich nur auf das Collectivum: Alles, Welt: Gott hat Alles hervorgebracht, aber nicht Etwas — das unbeſtimmte Ganze, das All, wie es die Phantaſie zuſammenfaßt, aber nicht das Beſtimmte, Beſondere, wie es in ſeiner Beſonderheit den Sinnen, in ſeiner Totalität als Univerſum der Vernunft Gegenſtand iſt. Alles Etwas entſteht auf natürlichem Wege — es iſt ein Beſtimmtes und hat als ſolches,

nun dieſe über den beſchränkt ſinnlichen Standpunkt mich erhebende wohlthätig afficirende Vorſtellung als eine göttliche Weſenheit. Ich fühle als eine Schranke mein nur an den örtlichen Standpunkt, an die ſinnliche Erfahrung gebundnes Wiſſen; was ich als Schranke fühle hebe ich in der Phantaſie auf, die meinen Gefühlen freien Spielraum gewährt. Dieſe Negation durch die Phantaſie iſt die Poſition der Allwiſſenheit als einer göttlichen Macht und Weſenheit. Aber gleichwohl iſt zwiſchen der Allwiſſenheit und meinem Wiſſen nur ein quantitativer Unterſchied; die Qualität des Wiſſens iſt dieſelbe. Ich könnte ja auch in der That gar nicht die Allwiſſenheit einem Gegenſtande oder Weſen außer mir beilegen, wenn ſie weſentlich von meinem Wiſſen unterſchieden, wenn ſie nicht eine Vorſtellungsart von mir ſelbſt wäre, nicht in meinem Vorſtellungsvermögen exiſtirte. Das Sinnliche iſt ſo gut Gegenſtand und Inhalt der göttlichen Allwiſſenheit, als meines Wiſſens. Die Phantaſie beſeitigt nur die Schranke der Quantität, nicht der Qualität. Unſer Wiſſen iſt beſchränkt, heißt: wir wiſſen nur Einiges, Weniges, nicht Alles.

Die wohlthätige Wirkung der Religion beruht auf dieſer Erweiterung des ſinnlichen Bewußtſeins. In der Religion iſt der Menſch im Freien, sub divo; im ſinnlichen Bewußtſein in ſeiner engen, beſchränkten Wohnung. Die Religion bezieht ſich weſentlich, urſprünglich — und nur in ſeinem Urſprung iſt Etwas heilig, wahr, rein und gut — nur auf das unmittelbar ſinnliche, ungebildete Bewußtſein; ſie iſt die Beſeitigung der ſinnlichen Schranken. Abgeſchloſſene, beſchränkte Menſchen und Völker bewahren die Religion in ihrem urſprünglichen Sinne, weil ſie ſelbſt im Urſprung, an der Quelle der Religion ſtehen bleiben. Je beſchränkter der Geſichtskreis des Menſchen, je weniger er weiß von Geſchichte, Natur, Philoſophie, deſto inniger hängt er an ſeiner Religion.

Darum hat auch der Religiöſe kein Bedürfniß der Bildung in ſich. Warum hatten die Hebräer keine Kunſt, keine Wiſſenſchaft, wie die

Gegenſtand der Theorie, der Phyſik, d. h. Gegenſtand in ihrer Wirklichkeit, in der Beſtimmtheit ihres Inhalts. Dieſer Inhalt widerſpricht aber der Vorſtellung der unbeſtimmten, immateriellen, ſtoffloſen Thätigkeit. Und dieſer Widerſpruch führt zur Verneinung der Grundvorſtellung.

Die Schöpfung der Allmacht iſt nur da an ihrem Platze, nur da eine Wahrheit, wo alle Ereigniſſe und Phänomene der Welt aus Gott abgeleitet werden. Sie wird, wie ſchon erwähnt, zu einer Mythe aus vergangner Zeit, wo ſich die Phyſik ins Mittel ſchlägt, wo die beſtimmten Gründe, das Wie der Erſcheinungen der Menſch zum Gegenſtand ſeiner Forſchung macht. Dem religiöſen Bewußtſein iſt daher auch die Schöpfung nichts Unbegreifliches, d. h. Unbefriedigendes, höchſtens nur in den Momenten der Irreligioſität, des Zweifels, wo es ſich von Gott ab und den Dingen zuwendet, wohl aber der Reflexion, der Theologie, die mit dem einen Auge in den Himmel, mit dem andern in die Welt ſchielt. So viel in der Urſache iſt, ſo viel iſt in der Wirkung. Eine Flöte bringt nur Flötentöne, aber keine Fagot- und Trompetentöne hervor. Wenn Du einen Fagotton hörſt, aber außer der Flöte von keinem andern Blasinſtrument je etwas gehört und geſehen haſt, ſo wird es Dir freilich unbegreiflich ſein, wie aus der Flöte ein ſolcher Ton hervorkommen kann. So iſt es auch hier — nur iſt das Gleichniß inſofern unpaſſend, als die Flöte ſelbſt ein beſtimmtes Inſtrument iſt. Aber ſtelle Dir vor, wenn es möglich, ein ſchlechthin univerſales Inſtrument, welches alle Inſtrumente in ſich vereinigte, ohne ſelbſt ein beſtimmtes zu ſein, ſo wirſt Du einſehen, daß es ein thörichter Widerſpruch iſt, einen beſtimmten Ton, der nur einem beſtimmten Inſtrument angehört, von einem Inſtrument zu verlangen, wovon Du eben das Charakteriſtiſche aller beſtimmten Inſtrumente weggelaſſen.

Es liegt aber zugleich dieſer Unbegreiflichkeit der Zweck zu Grunde, die göttliche Thätigkeit der menſchlichen zu entfremden, die Aehnlichkeit,

Gleichförmigkeit oder vielmehr wesentliche Einheit derselben mit der menschlichen zu beseitigen, um sie zu einer wesentlich andern Thätigkeit zu machen. Dieser Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Thätigkeit ist das Nichts. Gott macht — er macht außer sich Etwas, wie der Mensch. Machen ist ein ächt, ein grundmenschlicher Begriff. Die Natur zeugt, bringt hervor, der Mensch macht. Machen ist ein Thun, das ich unterlassen kann, ein absichtliches, vorsätzliches, äußerliches Thun — ein Thun, bei dem nicht unmittelbar mein eigenstes innerstes Wesen betheiligt ist, ich nicht zugleich leidend, angegriffen bin. Eine nicht gleichgültige Thätigkeit dagegen ist eine mit meinem Wesen identische, mir nothwendige, wie die geistige Production, die mir ein inneres Bedürfniß und eben deßwegen mich aufs tiefste ergreift, pathologisch afficirt. Geistige Werke werden nicht gemacht — das Machen ist nur die äußerlichste Thätigkeit daran — sie entstehen in uns.*) Machen aber ist eine indifferente, darum freie, d. i. willkührliche Thätigkeit. Bis so weit ist also Gott ganz mit dem Menschen einverstanden, gar nicht von ihm unterschieden, daß er macht; im Gegentheil es wird ein besonderer Nachdruck darauf gelegt, daß sein Machen frei, willkührlich, ja beliebig ist. Gott hat es beliebt, gefallen, eine Welt zu erschaffen. So vergöttlicht hier der Mensch das Wohlgefallen an seinem eignen Gefallen, seiner eignen Beliebigkeit und grundlosen Willkührlichkeit. Die grundmenschliche Bestimmung der göttlichen Thätigkeit wird durch die Vorstellung der Beliebigkeit selbst zu einer gemein

*) In neuerer Zeit hat man daher auch wirklich die Thätigkeit des Genies zur weltschöpferischen Thätigkeit gemacht, und dadurch der religionsphilosophischen Imagination ein neues Feld geöffnet. — Ein interessanter Gegenstand der Kritik wäre die Weise, wie von jeher die religiöse Speculation die Freiheit oder vielmehr Willkührlichkeit, d. i. Unnothwendigkeit der Schöpfung, die dem Verstande widerspricht, mit der Nothwendigkeit derselben, d. h. mit dem Verstande zu vermitteln suchte. Aber diese Kritik liegt außer unserm Zwecke. Wir kritisiren die Speculation nur durch die Kritik der Religion, beschränken uns nur auf das Ursprüngliche, Fundamentale. Die Kritik der Speculation ergiebt sich durch bloße Folgerung.

auch hier. Der Gattungsbegriff der hervorbringenden Thätigkeit wird alſo auf Gott angewendet, d. h. in Wahrheit als göttliche Thätigkeit und Weſenheit angeſchaut, vergegenſtändlicht. Es wird aber abgeſondert jede beſondere Beſtimmung, jede Art der Thätigkeit — nur die Grundbeſtimmung, die aber weſentlich menſchliche Grundbeſtimmung: die Hervorbringung außer ſich bleibt. Gott hat nicht Etwas hervorgebracht, Dieſes oder Jenes, Beſonderes, wie der Menſch, ſondern Alles, ſeine Thätigkeit iſt ſchlechthin univerſale, unbeſchränkte. Es verſteht ſich daher von ſelbſt, es iſt eine nothwendige Folge, daß die Art, wie Gott dieß Alles hervorgebracht, unbegreiflich iſt, weil dieſe Thätigkeit keine Art der Thätigkeit iſt, weil die Frage nach dem Wie hier eine ungereimte iſt, eine Frage, die durch den Grundbegriff der unbeſchränkten Thätigkeit an und für ſich abgewieſen iſt. Jede beſondere Thätigkeit bringt auf beſondere Weiſe ihre Wirkungen hervor, weil hier die Thätigkeit ſelbſt eine beſtimmte Weiſe der Thätigkeit iſt; es entſteht hier nothwendig die Frage: wie brachte ſie dieß hervor? Die Antwort auf die Frage aber: wie hat Gott die Welt gemacht, fällt nothwendig verneinend aus, weil die die Welt ſchaffende Thätigkeit ſelbſt jede beſtimmte Thätigkeit, die allein dieſe Frage berechtigte, jede an einen beſtimmten Inhalt, d. h. eine Materie gebundene Thätigkeitsweiſe von ſich verneint. Es wird in dieſer Frage zwiſchen das Subject, die hervorbringende Thätigkeit, und das Object, das Hervorgebrachte, ein nicht hieher gehöriges, ein ausgeſchloſſenes Mittelding: der Begriff der Beſonderheit unrechtmäßiger Weiſe eingeſchaltet. Die Thätigkeit bezieht ſich nur auf das Collectivum: Alles, Welt: Gott hat Alles hervorgebracht, aber nicht Etwas — das unbeſtimmte Ganze, das All, wie es die Phantaſie zuſammenfaßt, aber nicht das Beſtimmte, Beſondere, wie es in ſeiner Beſonderheit den Sinnen, in ſeiner Totalität als Univerſum der Vernunft Gegenſtand iſt. Alles Etwas entſteht auf natürlichem Wege — es iſt ein Beſtimmtes und hat als ſolches,

was nur eine Tautologie ist, einen bestimmten Grund, eine bestimmte Ursache. Nicht Gott hat den Diamant hervorgebracht, sondern der Kohlenstoff; dieses Salz verdankt seinen Ursprung nur der Verbindung dieser bestimmten Säure mit einer bestimmten Basis, nicht Gott. Gott hat nur Alles zusammen ohne Unterschied hervorgebracht.

Gott hat freilich in der religiösen Vorstellung alles Einzelne geschaffen, weil es schon in Allem mitbegriffen ist, aber nur indirect; denn er hat das Einzelne nicht auf einzelne, das Bestimmte nicht auf bestimmte Weise hervorgebracht; sonst wäre er ja ein bestimmtes Wesen. Unbegreiflich ist es nun freilich, wie aus dieser allgemeinen, unbestimmten Thätigkeit das Besondere, Bestimmte hervorgegangen; aber nur, weil ich hier den Gegenstand der sinnlichen, natürlichen Anschauung, das Besondere einschwärze, weil ich der göttlichen Thätigkeit einen andren Gegenstand, als den ihr gebührenden unterstelle. Die Religion hat keine physikalische Anschauung von der Welt; sie interessirt sich nicht für eine natürliche Erklärung, die immer nur mit der Entstehung gegeben werden kann. Aber die Entstehung ist ein theoretischer, naturphilosophischer Begriff. Die heidnischen Philosophen beschäftigten sich mit der Entstehung der Dinge. Aber das christlich religiöse Bewußtsein verabscheute diesen Begriff als einen heidnischen, irreligiösen, und setzte an dessen Stelle den praktischen oder subjectiv menschlichen Begriff der Erschaffung, der nichts ist als ein Verbot, die Dinge sich auf natürlichem Wege entstanden zu denken, ein Interdict aller Physik und Naturphilosophie. Das religiöse Bewußtsein knüpft unmittelbar an Gott die Welt an; es leitet Alles aus Gott ab, weil ihm nichts in seiner Besonderheit und Wirklichkeit, nichts als ein Object der Vernunft Gegenstand ist. Alles kommt aus Gott — das ist genug, das befriedigt vollkommen das religiöse Bewußtsein. Die Frage: wie Gott erschaffen? ist ein indirecter Zweifel, daß Gott die Welt geschaffen. Mit dieser Frage kam der Mensch auf den Atheismus, Materialismus, Naturalismus. Wer so fragt, dem ist schon die Welt

Gegenſtand der Theorie, der Phyſik, d. h. Gegenſtand in ihrer Wirklichkeit, in der Beſtimmtheit ihres Inhalts. Dieſer Inhalt widerſpricht aber der Vorſtellung der unbeſtimmten, immateriellen, ſtoffloſen Thätigkeit. Und dieſer Widerſpruch führt zur Verneinung der Grundvorſtellung.

Die Schöpfung der Allmacht iſt nur da an ihrem Platze, nur da eine Wahrheit, wo alle Ereigniſſe und Phänomene der Welt aus Gott abgeleitet werden. Sie wird, wie ſchon erwähnt, zu einer Mythe aus vergangner Zeit, wo ſich die Phyſik ins Mittel ſchlägt, wo die beſtimmten Gründe, das Wie der Erſcheinungen der Menſch zum Gegenſtand ſeiner Forſchung macht. Dem religiöſen Bewußtſein iſt daher auch die Schöpfung nichts Unbegreifliches, d. h. Unbefriedigendes, höchſtens nur in den Momenten der Irreligioſität, des Zweifels, wo es ſich von Gott ab und den Dingen zuwendet, wohl aber der Reflexion, der Theologie, die mit dem einen Auge in den Himmel, mit dem andern in die Welt ſchielt. So viel in der Urſache iſt, ſo viel iſt in der Wirkung. Eine Flöte bringt nur Flötentöne, aber keine Fagot- und Trompetentöne hervor. Wenn Du einen Fagotton hörſt, aber außer der Flöte von keinem andern Blasinſtrument je etwas gehört und geſehen haſt, ſo wird es Dir freilich unbegreiflich ſein, wie aus der Flöte ein ſolcher Ton hervorkommen kann. So iſt es auch hier — nur iſt das Gleichniß inſofern unpaſſend, als die Flöte ſelbſt ein beſtimmtes Inſtrument iſt. Aber ſtelle Dir vor, wenn es möglich, ein ſchlechthin univerſales Inſtrument, welches alle Inſtrumente in ſich vereinigte, ohne ſelbſt ein beſtimmtes zu ſein, ſo wirſt Du einſehen, daß es ein thörichter Widerſpruch iſt, einen beſtimmten Ton, der nur einem beſtimmten Inſtrument angehört, von einem Inſtrument zu verlangen, wovon Du eben das Charakteriſtiſche aller beſtimmten Inſtrumente weggelaſſen.

Es liegt aber zugleich dieſer Unbegreiflichkeit der Zweck zu Grunde, die göttliche Thätigkeit der menſchlichen zu entfremden, die Aehnlichkeit,

Gleichförmigkeit oder vielmehr wesentliche Einheit derselben mit der menschlichen zu beseitigen, um sie zu einer wesentlich andern Thätigkeit zu machen. Dieser Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Thätigkeit ist das Nichts. Gott macht — er macht außer sich Etwas, wie der Mensch. Machen ist ein ächt, ein grundmenschlicher Begriff. Die Natur zeugt, bringt hervor, der Mensch macht. Machen ist ein Thun, das ich unterlassen kann, ein absichtliches, vorsätzliches, äußerliches Thun — ein Thun, bei dem nicht unmittelbar mein eigenstes innerstes Wesen betheiligt ist, ich nicht zugleich leidend, angegriffen bin. Eine nicht gleichgültige Thätigkeit dagegen ist eine mit meinem Wesen identische, mir nothwendige, wie die geistige Production, die mir ein inneres Bedürfniß und eben deßwegen mich aufs tiefste ergreift, pathologisch afficirt. Geistige Werke werden nicht gemacht — das Machen ist nur die äußerlichste Thätigkeit daran — sie entstehen in uns.*) Machen aber ist eine indifferente, darum freie, d. i. willkührliche Thätigkeit. Bis so weit ist also Gott ganz mit dem Menschen einverstanden, gar nicht von ihm unterschieden, daß er macht; im Gegentheil es wird ein besonderer Nachdruck darauf gelegt, daß sein Machen frei, willkührlich, ja beliebig ist. Gott hat es beliebt, gefallen, eine Welt zu erschaffen. So vergöttlicht hier der Mensch das Wohlgefallen an seinem eignen Gefallen, seiner eignen Beliebigkeit und grundlosen Willkührlichkeit. Die grundmenschliche Bestimmung der göttlichen Thätigkeit wird durch die Vorstellung der Beliebigkeit selbst zu einer gemein

*) In neuerer Zeit hat man daher auch wirklich die Thätigkeit des Genies zur weltschöpferischen Thätigkeit gemacht, und dadurch der religionsphilosophischen Imagination ein neues Feld geöffnet. — Ein interessanter Gegenstand der Kritik wäre die Weise, wie von jeher die religiöse Speculation die Freiheit oder vielmehr Willkührlichkeit, d. i. Unnothwendigkeit der Schöpfung, die dem Verstande widerspricht, mit der Nothwendigkeit derselben, d. h. mit dem Verstande zu vermitteln suchte. Aber diese Kritik liegt außer unserm Zwecke. Wir kritisiren die Speculation nur durch die Kritik der Religion, beschränken uns nur auf das Ursprüngliche, Fundamentale. Die Kritik der Speculation ergiebt sich durch bloße Folgerung.

menſchlichen — Gott aus einem Spiegel des menſchlichen Weſens zu einem Spiegel der menſchlichen Eitelkeit und Selbſtgefälligkeit.

Aber nun löſt ſich auf einmal die Harmonie in Disharmonie auf; der bisher mit ſich einige Menſch entzweit ſich: — Gott macht aus Nichts: er ſchafft; Machen aus Nichts iſt Schaffen — dieß iſt der Unterſchied. Die weſentliche Beſtimmung iſt eine menſchliche; aber, indem die Beſtimmtheit dieſer Grundbeſtimmung ſogleich wieder vernichtet wird, macht ſie die Reflexion zu einer nicht menſchlichen. Mit dieſer Vernichtung geht aber der Begriff, der Verſtand aus; es bleibt nur eine nichtige, inhaltsloſe Vorſtellung übrig, weil ſchon die Denkbarkeit, die Vorſtellbarkeit erſchöpft iſt, d. h. der Unterſchied zwiſchen der göttlichen und menſchlichen Beſtimmung iſt in Wahrheit ein Nichts, ein Nihil negativum des Verſtandes. Das naive Selbſtbekenntniß dieſes Verſtandesnichts' iſt das Nichts als Gegenſtand.

Gott iſt Liebe, aber nicht menſchliche Liebe, Verſtand, aber nicht menſchlicher, nein! ein weſentlich andrer Verſtand. Aber worin beſteht dieſer Unterſchied? Ich kann mir keinen Verſtand denken oder vorſtellen außer in der Beſtimmtheit, in welcher er ſich in uns bethätigt; ich kann den Verſtand nicht entzweitheilen oder gar viertheilen, ſo daß ich mehrere Verſtände bekäme; ich kann nur einen und denſelben Verſtand denken. Ich kann allerdings den Verſtand an ſich denken, d. h. frei von zufälligen Schranken; aber hier laſſe ich nicht die weſentliche Beſtimmtheit weg. Die religiöſe Reflexion dagegen vernichtet gerade die Beſtimmtheit, welche Etwas zu dem macht, was es iſt. Nur das, worin der göttliche Verſtand identiſch iſt mit dem menſchlichen, nur das iſt Etwas, iſt Verſtand, ein wirklicher Begriff; das aber, was ihn zu einem andern, ja weſentlich andern machen ſoll, iſt objectiv nichts, ſubjectiv bloße Einbildung.

Ein andres charakteriſtiſches Beiſpiel iſt das unerforſchliche Geheimniß der Zeugung des Sohnes Gottes. Die Zeugung Got-

tes ist natürlich eine andere als die gemeine natürliche, ja wohl! eine übernatürliche Zeugung, d. h. in Wahrheit eine nur illusorische, scheinbare — eine Zeugung, welcher die Bestimmtheit, durch welche die Zeugung Zeugung ist, abgeht, denn es fehlt die Geschlechtsverschiedenheit — eine Zeugung also, welche der Natur und Vernunft widerspricht, aber eben deßwegen, weil sie ein Widerspruch ist, weil sie nichts Bestimmtes ausspricht, Nichts zu denken giebt, der Phantasie einen um so größern Spielraum läßt und dadurch auf das Gemüth den Eindruck der Tiefe macht. Gott ist Vater und Sohn — Gott, denke nur! Gott. Der Affect bemeistert sich des Gedankens; das Gefühl der Einheit mit Gott setzt den Menschen vor Entzückung außer sich — das Fernste wird mit dem Nächsten, das Andre mit dem Eigensten, das Höchste mit dem Tiefsten, das Uebernatürliche mit dem Natürlichen bezeichnet, d. h. das Uebernatürliche als das Natürliche, das Göttliche als das Menschliche gesetzt, geläugnet, daß das Göttliche etwas Andres ist als das Menschliche. Aber diese Einheit des Göttlichen und Menschlichen wird sogleich wieder geläugnet: was Gott mit dem Menschen gemein hat, das soll in Gott etwas ganz Andres bedeuten als im Menschen — so wird das Eigene wieder zum Fremden, das Bekannte zum Unbekannten, das Nächste zum Fernsten. Gott zeugt nicht, wie die Natur, ist nicht Vater, nicht Sohn, wie wir — nun wie denn? ja das ist eben das Unbegreifliche, das unaussprechlich Tiefe der göttlichen Zeugung. So setzt die Religion oder vielmehr Theologie das Natürliche, das Menschliche, welches sie vernichtet, immer zuletzt wieder in Gott, aber jetzt im Widerspruch mit dem Wesen des Menschen, mit dem Wesen der Natur, weil es in Gott etwas Andres sein soll, aber in Wahrheit doch nichts Andres ist.

Bei allen andern Bestimmungen des göttlichen Wesens ist nun aber dieses Nichts des Unterschieds ein verborgnes; in der Schöpfung hingegen ein offenbares, ausgesprochnes, gegenständliches

Nichts — darum das officielle, notorische Nichts der Theologie in ihrem Unterschiede von der Anthropologie.

Die Grundbestimmung aber, wodurch der Mensch sein eignes ausgeschiednes Wesen zu einem fremden, unbegreiflichen Wesen macht, ist der Begriff, die Vorstellung der Selbstständigkeit, der Individualität oder — was nur ein abstracterer Ausdruck ist — der Persönlichkeit. Der Begriff der Existenz verwirklicht sich erst in dem Begriffe der Offenbarung, der Begriff der Offenbarung aber als der Selbstbezeugung Gottes erst in dem Begriff der Persönlichkeit. Gott ist persönliches Wesen — dieß ist der Machtspruch, der mit einem Schlage das Vorgestellte in Wirkliches, das Subjective in Objectives verzaubert. Alle Prädicate, alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind grundmenschliche; aber als Bestimmungen eines persönlichen, also andern, vom Menschen unterschieden und unabhängig existirenden Wesens scheinen sie unmittelbar auch wirklich andere Bestimmungen zu sein, aber so, daß doch zugleich noch immer die wesentliche Einheit zu Grunde liegen bleibt. Damit entsteht für die Reflexion der Begriff der sogenannten Anthropomorphismen. Die Anthropomorphismen sind Aehnlichkeiten zwischen Gott und dem Menschen. Die Bestimmungen des göttlichen und menschlichen Wesens sind nicht dieselben, aber sie ähneln sich gegenseitig.

Daher ist auch die Persönlichkeit das Antidotum gegen den Pantheismus; d. h. durch die Vorstellung der Persönlichkeit schlägt sich die religiöse Reflexion die Nichtverschiedenheit des göttlichen und menschlichen Wesens aus dem Kopfe. Der rohe, aber immerhin bezeichnende Ausdruck des Pantheismus' ist: der Mensch ist ein Ausfluß oder Theil des göttlichen Wesens; der religiöse dagegen: der Mensch ist ein Bild Gottes, oder auch: ein Gott verwandtes Wesen; denn der Mensch stammt der Religion zufolge nicht aus der Natur, sondern ist göttlichen Geschlechts, göttlicher Abkunft. Verwandtschaft ist aber ein unbestimmter, ausweichender Ausdruck. Es giebt Grade der Ver-

Auf diesem Processe der Selbstentäußerung beruht auch die Hegelsche speculative Lehre, welche das Bewußtsein des Menschen von Gott zum Selbstbewußtsein Gottes macht. Gott wird von uns gedacht, gewußt. Dieses sein Gedachtwerden ist der Speculation zufolge das Sich Denken Gottes; sie einigt die beiden Seiten, welche die Religion aus einander trennt. Die Speculation ist hierin bei weitem tiefer als die Religion, denn das Gedachtsein Gottes ist nicht, wie das eines äußerlichen Gegenstandes. Gott ist ein innres, geistiges Wesen, das Denken, das Bewußtsein ein innerer, geistiger Act, das Gedachtwerden Gottes daher die Bejahung dessen, was Gott ist, das Wesen Gottes als Act bethätigt. Daß Gott gedacht, gewußt wird, ist ihm wesentlich, nothwendig, daß dieser Baum gedacht wird, ist dem Baume zufällig, unwesentlich. Wie ist es nun aber möglich, daß diese Nothwendigkeit nur eine subjective, nicht zugleich objective ausdrücken soll? wie möglich, daß Gott, wenn er für uns sein, uns Gegenstand sein soll, nothwendig gedacht werden muß, wenn Gott an sich selbst, wie ein Klotz, gleichgültig dagegen ist, ob er gedacht, gewußt wird oder nicht? Nein! es ist nicht möglich. Wir sind genöthigt, das Gedachtwerden Gottes zum Sich selbst Denken Gottes zu machen.

Der religiöse Objectivismus hat zwei Passiva, zweierlei Gedachtwerden. Einmal wird Gott von uns gedacht, das andre Mal von sich selbst. Gott denkt sich, unabhängig davon, daß er von uns gedacht wird — er hat ein von unserm Bewußtsein unterschiednes, unabhängiges Selbstbewußtsein. Es ist dieß allerdings auch nothwendig, wenn Gott einmal als wirkliche Persönlichkeit vorgestellt wird; denn die wirkliche, menschliche Person denkt sich und wird gedacht von einer andern; mein Denken von ihr ist ihr ein gleichgültiges, äußerliches Es ist dieß der höchste Punkt des religiösen Anthropopathismus. Um Gott von allem Menschlichen frei und selbstständig zu machen, macht man aus ihm lieber geradezu eine förmliche, wirkliche Person, indem man sein Denken in ihm einschließt, das Gedachtwerden von ihm

Vater und Menſch als Kind kann man nicht durch dieſe Diſtinction auflockern, daß nur Chriſtus der natürliche Sohn, die Menſchen aber die Adoptivſöhne Gottes ſeien, daß alſo nur Gott zu Chriſto als dem eingebornen Sohne, keineswegs aber zu den Menſchen in einem weſentlichen Abhängigkeitsverhältniß ſtehe. Denn dieſe Unterſcheidung iſt auch nur eine theologiſche, d. h. illuſoriſche. Gott adoptirt nur Menſchen, keine Thiere. Der Grund der Adoption liegt in der menſchlichen Natur. Der von der göttlichen Gnade adoptirte Menſch iſt nur der ſeiner göttlichen Natur und Würde ſich bewußte Menſch. Ueberdem iſt ja der eingeborne Sohn ſelbſt nichts Andres als der Begriff der Menſchheit, als der von ſich ſelbſt präoccupirte Menſch, der ſich vor ſich ſelbſt und vor der Welt in Gott verbergende Menſch — der himmliſche Menſch. Der Logos iſt der geheime, verſchwiegene Menſch; der Menſch der offenbare, der ausgeſprochne Logos. Der Logos iſt nur der Avant-propos des Menſchen. Was vom Logos, gilt alſo vom Weſen des Menſchen.*) Aber zwiſchen Gott und dem eingebornen Sohne iſt kein weſentlicher Unterſchied — wer den Sohn kennt, kennt den Vater — alſo auch nicht zwiſchen Gott und Menſch.

Dieſelbe Bewandtniß hat es nun auch mit der Ebenbildlichkeit Gottes. Das Bild iſt hier kein todtes, ſondern lebendiges Weſen. Der Menſch iſt ein Bild Gottes, heißt nichts weiter als: der Menſch iſt ein Gott ähnliches Weſen. Die Aehnlichkeit zwiſchen lebendigen Weſen beruht auf Naturverwandtſchaft. Die Ebenbildlichkeit reducirt ſich alſo auf die Verwandtſchaft: der Menſch iſt Gott ähnlich, weil das

*) „Die größte Einigung, die Chriſtus beſeſſen hat mit dem Vater, die iſt mir möglich zu gewinnen, ob ich könnte ablegen, das da iſt von dieſem oder von dem und könnte mich genemen (annehmen) Menſchheit. Alles das denn Gott je ſeinem eingebornen Sohn gab, das hat er mir gegeben ſo vollkommenlich als ihm.“ (Predigten etzlicher Lehrer vor und zu Tauleri zeiten. Hamburg 1621 p. 14.) „Zwiſchen dem eingebornen Sohn und der Seele iſt kein Unterſcheid.“ (Ebend. p. 68.)

Gott als Gott Gegenstand, wird er erst Gott. Erst die verschiedenen Eigenschaften des Menschen setzen Verschiedenheit, den Grund der Wirklichkeit in Gott. Die physischen Eigenschaften des Menschen machen Gott zu einem physischen Wesen — zum Gott Vater, welcher der Schöpfer der Natur, d. h. das personificirte, vermenschlichte Wesen der Natur ist*) — die intellectuellen Eigenschaften zu einem intellectuellen, die moralischen zu einem moralischen Wesen. Des Menschen Elend ist der Triumph der göttlichen Barmherzigkeit; der Sünde Schmerzgefühl der göttlichen Heiligkeit Wonnegefühl. Leben, Feuer, Affect kommt nur durch den Menschen in Gott. Ueber den verstockten Sünder erzürnt er sich; über den reuigen Sünder erfreut er sich. Der Mensch ist der offenbare Gott — im Menschen erst verwirklicht, bethätigt sich das göttliche Wesen als solches. In der Schöpfung der Natur geht Gott aus sich heraus, verhält er sich zu einem Andern, aber im Menschen kehrt er wieder in sich zurück: — der Mensch erkennt Gott, weil sich Gott in ihm findet und erkennt, sich als Gott fühlt. Wo keine Presse, keine Noth, ist kein Gefühl — und das Gefühl nur die wirkliche Erkenntniß. Wer kann die Barmherzigkeit erkennen, ohne das Bedürfniß derselben, die Gerechtigkeit, ohne das Unrecht, die Seligkeit, ohne Noth zu empfinden? Fühlen mußt Du, was ein Ding ist; sonst lernst Du es nimmer kennen. Erst im Menschen aber werden die göttlichen Eigenschaften zu Gefühlen, zu Empfindungen, d. h. der Mensch ist das Selbstgefühl Gottes — der gefühlte Gott der wirkliche Gott; denn die Eigenschaften Gottes sind ja nur als vom Menschen empfundene, als Empfindungen, als patho- und psychologische Bestim-

*) „Dieß zeitliche vergängliche Leben in dieser Welt (d. i. natürliche Leben) haben wir durch Gott, der da ist allmächtiger Schöpfer Himmels und der Erden. Aber das ewige unvergängliche Leben haben wir durch unsers Herrn Jesu Christi Leiden und Auferstehung . . . Jesus Christus ein Herr über jenes Leben." Luther. (XVI. Th. S. 459.)

ſo für die Phantaſie. Die Aehnlichkeit giebt zu allerlei Myſtificationen und Illuſionen Anlaß; denn mein Auge ſpottet meiner Vernunft, für die ſich der Begriff einer ſelbſtſtändigen Exiſtenz ſtets an den Begriff eines beſtimmten Unterſchieds anknüpft.

Die Religion iſt das Licht des Geiſtes, welches ſich in dem Medium der Phantaſie und des Gemüths entzweibricht, daſſelbe Weſen als ein gedoppeltes veranſchaulicht. Die Aehnlichkeit iſt die Einheit der Vernunft, welche auf dem Gebiete der Wirklichkeit durch die unmittelbar ſinnliche Vorſtellung, auf dem Gebiete der Religion aber durch die Vorſtellung der Einbildungskraft getheilt, unterbrochen wird, kurz, die durch die Vorſtellung der Individualität oder Perſönlichkeit entzweite Vernunftidentität. Ich kann keinen wirklichen Unterſchied zwiſchen Vater und Kind, Urbild und Ebenbild, Gott und Menſch entdecken, wenn ich nicht die Vorſtellung der Perſönlichkeit zwiſchen einſchiebe. Die Aehnlichkeit iſt die Einheit, die durch die Vernunft, den Wahrheitsſinn bejaht, durch die Einbildung verneint wird, die Einheit, welche einen Schein des Unterſchieds beſtehen läßt — eine Scheinvorſtellung, die nicht geradezu Ja, nicht geradezu Nein ſagt.

Vierundzwanzigſtes Kapitel.

Der Widerſpruch in der ſpeculativen Gotteslehre.

Die Perſönlichkeit Gottes iſt alſo das Mittel, wodurch der Menſch die Beſtimmungen und Vorſtellungen ſeines eignen Weſens zu Beſtimmungen und Vorſtellungen eines andern Weſens, eines Weſens außer ihm macht. Die Perſönlichkeit Gottes iſt ſelbſt nichts Andres als die entäußerte, vergegenſtändlichte Perſönlichkeit des Menſchen.

Nur ist zu bemerken, daß J. Böhm als Mystiker und Theolog die Empfindungen, in denen sich erst das göttliche Wesen verwirklicht, aus Nichts zu Etwas, zu einem qualitativen Wesen wird, abgetrennt von den Empfindungen des Menschen — wenigstens seiner Einbildung nach — außer den Menschen setzt und in der Gestalt von natürlichen Qualitäten vergegenständlicht, so jedoch, daß selbst diese Qualitäten wieder nur die Eindrücke, die sie auf sein Gemüth machen, darstellen. Dann ist nicht zu übersehen, daß Das, was das empirisch religiöse Bewußtsein erst mit der wirklichen Schöpfung der Natur und des Menschen setzt, das mystische Bewußtsein schon vor der Schöpfung in den vorweltlichen Gott verlegt, aber eben damit auch die Bedeutung der Schöpfung aufhebt. Wenn nämlich Gott sein Andres schon hinter sich hat, so braucht er es nicht vor sich zu haben; wenn Gott, was nicht Gott ist, schon in sich hat, so braucht er nicht dieses nicht Göttliche erst zu setzen, um Gott zu sein. Die Schöpfung der wirklichen Welt ist hier ein reiner Luxus oder vielmehr eine Unmöglichkeit; dieser Gott kommt vor lauter Wirklichkeit nicht zur Wirklichkeit; er ist schon in sich dieser Welt so toll und voll, so überladen mit irdischen Speisen, daß höchstens nur durch einen umgekehrten motus peristalticus im Welt verzehrenden Magen Gottes, gleichsam durch ein göttliches Erbrechen das Dasein, die Schöpfung der wirklichen Welt erklärt werden kann. Dieß gilt insbesondere auch von dem Schelling'schen Gotte, der, obgleich aus unzähligen Potenzen zusammengesetzt, doch ein durchaus impotenter Gott ist. Weit vernünftiger ist daher das empirisch religiöse Bewußtsein, welches erst mit dem wirklichen Menschen, mit der wirklichen Natur Gott sich als Gott offenbaren, d. i. verwirklichen läßt, welchem zufolge der Mensch gemacht ist lediglich zu Gottes Lob und Preis. D. h. der Mensch ist der Mund Gottes, welcher die göttlichen Qualitäten als menschliche Empfindungen articulirt und accentuirt. Gott will verehrt, gelobt sein. Warum? weil erst das Gefühl des Menschen für Gott das Selbstgefühl Gottes

ausschließt, als in ein andres Wesen fallend. Diese Gleichgültigkeit gegen uns, gegen unser Denken ist das Zeugniß seiner selbstständigen, d. i. äußerlichen, persönlichen Existenz. Die Religion macht allerdings auch das Gedachtwerden Gottes zum Selbstdenken Gottes; aber weil dieser Proceß hinter ihrem Bewußtsein vorgeht, indem Gott unmittelbar vorausgesetzt ist als ein für sich existirendes, persönliches Wesen, so fällt in ihr Bewußtsein nur die Gleichgültigkeit der beiden Seiten.

Uebrigens bleibt auch die Religion keineswegs bei dieser Gleichgültigkeit der beiden Seiten stehen. Gott schafft, um sich zu offenbaren — die Schöpfung ist die Offenbarung Gottes. Aber für die Steine, die Pflanzen, die Thiere ist kein Gott, sondern nur für den Menschen, weßhalb auch die Natur lediglich um des Menschen willen, der Mensch aber um Gottes willen ist. Im Menschen verherrlicht sich Gott — der Mensch ist der Stolz Gottes. Gott erkennt sich wohl selbst ohne den Menschen; aber so lange kein andres Ich ist, so lange ist er nur mögliche, nur vorgestellte Person. Erst indem ein Unterschied von Gott, Ungöttliches gesetzt wird, so wird Gott seiner sich bewußt, nur indem er weiß, was nicht Gott ist, weiß er, was Gott sein heißt, kennt er die Seligkeit seiner Gottheit. Erst mit dem Setzen des Andern, der Welt setzt sich also Gott als Gott. Ist Gott allmächtig ohne die Schöpfung? Nein! erst in der Schöpfung verwirklicht, bewährt sich die Allmacht. Was ist eine Kraft, eine Eigenschaft, die sich nicht zeigt, nicht bethätigt? was eine Macht, die nichts macht? ein Licht, das nicht leuchtet? eine Weisheit, die nichts, d. i. nichts Wirkliches weiß? Aber was ist die Allmacht, was alle übrigen göttlichen Bestimmungen, wenn der Mensch nicht ist? Der Mensch ist nichts ohne Gott; aber auch Gott nichts ohne den Menschen;*) denn erst im Menschen wird

*) „Gott mag unser als wenig entbehren als wir sein." (Predigten etzlicher Lehrer ꝛc. p. 16. S. über diesen Gegenstand auch Strauß christl. Glaubensl. I. B. §. 47. und die deutsche Theologia c. 49.

des göttlichen und menſchlichen Weſens — die Einheit des menſchlichen Weſens mit ſich ſelbſt — ſo nur, wenn wir nicht mehr eine beſondre, von der Pſychologie oder Anthropologie unterſchiedne Religionsphiloſophie oder Theologie haben, ſondern die Anthropologie ſelbſt als Theologie erkennen. Aller Identität, die nicht wahrhafte Identität, Einheit mit ſich ſelbſt iſt, liegt noch der Zwieſpalt, die Trennung in Zwei zu Grunde, indem ſie zugleich aufgehoben wird oder vielmehr aufgehoben werden ſoll. Jede Einheit ſolcher Art iſt ein Widerſpruch mit ſich ſelbſt und mit dem Verſtande — eine Halbheit — eine Phantaſie — eine Verkehrtheit, eine Verſchrobenheit, die aber gerade um ſo tiefer erſcheint, je verkehrter und unwahrer ſie iſt.

Fünfundzwanzigſtes Kapitel.

Der Widerſpruch in der Trinität.

Die Religion oder vielmehr die Theologie vergegenſtändlicht aber nicht nur das menſchliche oder göttliche Weſen überhaupt als perſönliches Weſen; ſie ſtellt auch die Grundbeſtimmungen oder Grundunterſchiede deſſelben wieder als Perſonen vor. Die Trinität iſt daher urſprünglich nichts Andres als der Inbegriff der weſentlichen Grundunterſchiede, welche der Menſch im Weſen des Menſchen wahrnimmt. Je nachdem dieſes erfaßt wird, je nachdem ſind auch die Grundbeſtimmungen, worauf die Trinität gegründet wird, verſchieden. Dieſe Unterſchiede des Einen und ſelben menſchlichen Weſens werden aber, wie geſagt, als Subſtanzen, als göttliche Perſonen vorgeſtellt. Und darin, daß ſie in Gott Hypoſtaſen, Subjecte, Weſen ſind, ſoll eben der Unterſchied liegen zwiſchen dieſen Beſtimmungen, wie ſie in Gott,

und eben dieſen Beſtimmungen, wie ſie im Menſchen exiſtiren, in Folge des ausgeſprochenen Geſetzes, daß nur in der Vorſtellung der Perſönlichkeit die menſchliche Perſönlichkeit ihre eignen Beſtimmungen ſich entfremdet. Die Perſönlichkeit Gottes exiſtirt aber nur in der Einbildungskraft; die Grundbeſtimmungen ſind daher auch hier nur für die Einbildung Hypoſtaſen, Perſonen, für die Vernunft, für das Denken nur Beſtimmungen. Die Trinität iſt der Widerſpruch von Polytheismus und Monotheismus, von Phantaſie und Vernunft, Einbildung und Wirklichkeit. Die Phantaſie iſt die Dreiheit, die Vernunft die Einheit der Perſonen. Der Vernunft nach ſind die Unterſchiednen nur Unterſchiede, der Phantaſie nach die Unterſchiede Unterſchiednе, welche daher die Einheit des göttlichen Weſens aufheben. Für die Vernunft ſind die göttlichen Perſonen Phantome, für die Einbildung Weſen. Die Trinität macht dem Menſchen die Zumuthung, das Gegentheil von dem zu denken, was man ſich einbildet, und das Gegentheil von dem ſich einzubilden, was man denkt — Phantome als Weſen zu denken.*)

Es ſind drei Perſonen, aber ſie ſind nicht weſentlich unterſchieden. Tres personae, aber una essentia. So weit geht es natürlich zu. Wir denken uns drei und ſelbſt mehrere Perſonen, die im Weſen identiſch ſind. So wir Menſchen unterſcheiden uns von einander durch

*) Es iſt ſonderbar, wie die ſpeculative Religionsphiloſophie gegen den gottloſen Verſtand die Trinität in Schutz nimmt und doch mit der Beſeitigung der perſönlichen Subſtanzen und mit der Erklärung, daß das Verhältniß von Vater und Sohn nur ein dem organiſchen Leben entnommenes unangemeſſes Bild ſei, der Trinität die Seele, das Herz aus dem Leibe reißt. Wahrlich, wenn man die Kunſtgriffe cabbaliſtiſcher Willkühr, welche die ſpeculativen Religionsphiloſophen zu Gunſten der „abſoluten“ Religion anwenden, auch den „endlichen“ Religionen zu Gute laſſen kommen dürfte oder wollte, ſo wäre es nicht ſchwierig, auch ſchon aus den Hörnern des ägyptiſchen Apis die Pandorabüchſe der chriſtlichen Dogmatik herauszudrechſeln. Man bedürfte hierzu nichts weiter als die ominöſe, zur Rechtfertigung jedes Unſinns geſchickte Trennung von Verſtand und ſpeculativer Vernunft.

persönliche Unterschiede, aber in der Hauptsache, im Wesen, in der Menschheit sind wir eins. Und diese Identification macht nicht nur der philosophirende Verstand, sondern selbst das Gefühl. Dieses Individuum da ist Mensch wie wir; punctum satis; in diesem Gefühle verschwinden alle andern Unterschiede — ob reich oder arm, gescheut oder dumm, schuldig oder unschuldig. Das Gefühl des Mitleids, der Theilnahme ist daher ein substanzielles, wesenhaftes, ein philosophisches Gefühl. Aber die drei oder mehrere menschlichen Personen existiren außer einander, haben eine getrennte Existenz, auch wenn sie die Einheit des Wesens noch außerdem durch innige Liebe verwirklichen, bestätigen sollten. Sie begründen durch die Liebe eine moralische Person, aber haben, jede für sich, eine physikalische Existenz. Wenn sie auch gegenseitig noch so sehr von einander erfüllt sind, sich nicht entbehren können, so haben sie doch immer ein formelles Fürsichsein. Fürsichsein und Außerandernsein ist eins, wesentliches Merkmal einer Person, einer Substanz. Anders bei Gott, und nothwendig anders, denn es ist dasselbe in ihm, was im Menschen, aber als ein Andres, mit dem Postulat: es soll ein Andres sein. Die drei Personen in Gott haben keine Existenz außer einander; sonst würden uns im Himmel der christlichen Dogmatik mit aller Herzlichkeit und Offenheit zwar nicht wie im Olymp viele, aber doch wenigstens drei göttliche Personen in individueller Gestalt, drei Götter entgegenkommen. Die Götter des Olymps hatten das Wahrzeichen der wirklichen Persönlichkeit in ihrer Individualität; sie stimmten im Wesen, in der Gottheit überein, aber waren jeder einzeln für sich ein Gott; sie waren wahrhafte göttliche Personen. Die drei christlichen Personen dagegen sind nur vorgestellte, eingebildete, vorgeheuchelte Personen — allerdings andere Personen, als die wirklichen Personen, eben weil sie nur eingebildete, nur scheinbare Persönlichkeiten sind, zugleich aber dennoch wirkliche Personen sein wollen und sollen. Das wesentliche Merkmal persönlicher Wirklichkeit, das polytheistische Element ist

iſt. Aber gleichwohl trennt wieder das religiöſe Bewußtſein dieſe beiden unzertrennlichen Seiten, indem es vermittelſt der Vorſtellung der Perſönlichkeit Gott und Menſch zu ſelbſtſtändigen Exiſtenzen macht. Die Hegel'ſche Speculation identificirt nun dieſe beiden Seiten, ſo jedoch, daß ſelbſt noch der alte Widerſpruch zu Grunde liegt, — ſie iſt daher nur die conſequente Ausführung, die Vollendung einer religiöſen Wahrheit. So verblendet war der gelehrte Haufe in ſeinem Haſſe gegen Hegel, daß er nicht erkannte, daß ſeine Lehre, wenigſtens in dieſer Beziehung, nicht der Religion widerſpricht, — nur ſo widerſpricht, wie überhaupt der ausgebildete, conſequente Gedanke der unausgebildeten, inconſequenten, aber dennoch das Nämliche ausſagenden Vorſtellung widerſpricht.

Wenn nun aber, wie es in der Hegel'ſchen Lehre heißt, das Bewußtſein des Menſchen von Gott das Selbſtbewußtſein Gottes iſt, ſo iſt ja per se das menſchliche Bewußtſein göttliches Bewußtſein. Warum entfremdeſt Du alſo dem Menſchen ſein Bewußtſein und machſt es zum Selbſtbewußtſein eines von ihm unterſchiednen Weſens, eines Objects? Warum eigneſt Du Gott das Weſen, dem Menſchen nur das Bewußtſein zu? Gott hat ſein Bewußtſein im Menſchen und der Menſch ſein Weſen in Gott? Das Wiſſen des Menſchen von Gott iſt das Wiſſen Gottes von ſich? Welch ein Zwieſpalt und Widerſpruch! Kehre es um, ſo haſt Du die Wahrheit: das Wiſſen des Menſchen von Gott iſt das Wiſſen des Menſchen von ſich, von ſeinem eignen Weſen. Nur die Einheit des Weſens und Bewußtſeins iſt Wahrheit. Wo das Bewußtſein Gottes, da iſt auch das Weſen Gottes — alſo im Menſchen; im Weſen Gottes wird Dir nur Dein eignes Weſen Gegenſtand, tritt nur vor Dein Bewußtſein, was hinter Deinem Bewußtſein liegt. Sind die Beſtimmungen des göttlichen Weſens menſchliche, ſo ſind ja die menſchlichen Beſtimmungen göttlicher Natur.

So nur bekommen wir eine wahre, in ſich befriedigte Einheit

des göttlichen und menſchlichen Weſens — die Einheit des menſchlichen Weſens mit ſich ſelbſt — ſo nur, wenn wir nicht mehr eine beſondre, von der Pſychologie oder Anthropologie unterſchiedne Religionsphiloſophie oder Theologie haben, ſondern die Anthropologie ſelbſt als Theologie erkennen. Aller Identität, die nicht wahrhafte Identität, Einheit mit ſich ſelbſt iſt, liegt noch der Zwieſpalt, die Trennung in Zwei zu Grunde, indem ſie zugleich aufgehoben wird oder vielmehr aufgehoben werden ſoll. Jede Einheit ſolcher Art iſt ein Widerſpruch mit ſich ſelbſt und mit dem Verſtande — eine Halbheit — eine Phantaſie — eine Verkehrtheit, eine Verſchrobenheit, die aber gerade um ſo tiefer erſcheint, je verkehrter und unwahrer ſie iſt.

Fünfundzwanzigſtes Kapitel.

Der Widerſpruch in der Trinität.

Die Religion oder vielmehr die Theologie vergegenſtändlicht aber nicht nur das menſchliche oder göttliche Weſen überhaupt als perſönliches Weſen; ſie ſtellt auch die Grundbeſtimmungen oder Grundunterſchiede deſſelben wieder als Perſonen vor. Die Trinität iſt daher urſprünglich nichts Andres als der Inbegriff der weſentlichen Grundunterſchiede, welche der Menſch im Weſen des Menſchen wahrnimmt. Je nachdem dieſes erfaßt wird, je nachdem ſind auch die Grundbeſtimmungen, worauf die Trinität gegründet wird, verſchieden. Dieſe Unterſchiede des Einen und ſelben menſchlichen Weſens werden aber, wie geſagt, als Subſtanzen, als göttliche Perſonen vorgeſtellt. Und darin, daß ſie in Gott Hypoſtaſen, Subjecte, Weſen ſind, ſoll eben der Unterſchied liegen zwiſchen dieſen Beſtimmungen, wie ſie in Gott,

theismus verneint. So löst auch in dem heiligen Mysterium der Trinität — in wiefern es nämlich eine vom menschlichen Wesen unterschiedne Wahrheit vorstellen soll — Alles sich auf in Täuschungen, Phantasmen, Widersprüche und Sophismen.*)

Sechsundzwanzigstes Kapitel.

Der Widerspruch in den Sacramenten.

Wie das objective Wesen der Religion, das Wesen Gottes — so löst sich auch, aus leicht begreiflichen Gründen, das subjective Wesen derselben in lauter Widersprüche auf.

Die subjectiven Wesensmomente der Religion sind einerseits Glaube und Liebe, andrerseits, inwiefern sie sich in einem Cultus äußerlich darstellt, die Sacramente der Taufe und des Abendmahls. Das Sacrament des Glaubens ist die Taufe, das Sacrament der Liebe das Abendmahl. Streng genommen giebt es nur zwei Sacramente, wie zwei subjective Wesensmomente der Religion: Glaube und Liebe; denn die Hoffnung ist nur der Glaube in Bezug auf die Zukunft; sie wird daher mit demselben logischen Unrecht, als der heilige Geist, zu einem besondern Wesen gemacht.

Die Einheit der Sacramente mit dem entwickelten eigenthümlichen

---

antwortet: Wenn ich sagte drei Götter, so widerspräche die Schrift, welche sagt: Höre Israel: Dein Gott ist ein einiger Gott. Deßwegen sagen wir also lieber drei Personen, als drei Götter, weil diesem nicht die heilige Schrift widerspricht." (Petrus L. l. l. dist. 23, c. 3.) Wie sehr stützte sich doch auch der Katholicismus auf die heilige Schrift!

*) Eine meisterhafte Darstellung von den zerstörenden Widersprüchen, in welche das Mysterium der Trinität ein unverfälschtes religiöses Gemüth versetzt, findet man in der Schrift meines Bruders Friedrich: „Theanthropos." Zürich 1838.

identiſch mit dem Sohne als Gott. Darum heißt es: Gottvater, Gottſohn, Gott heiliger Geiſt, Gott iſt in allen Dreien gleich, Daſſelbe. „Ein anderer iſt der Vater, ein anderer der Sohn, ein anderer der heilige Geiſt, aber nichts Anderes, ſondern das, was der Vater, iſt auch der Sohn und der heilige Geiſt", d. h. es ſind verſchiedne Perſonen, aber ohne Verſchiedenheit des Weſens. Die Perſönlichkeit geht alſo lediglich in das Verhältniß der Vaterſchaft auf, d. h. der Begriff Perſon iſt hier nur ein relativer Begriff, der Begriff einer Relation. Der Menſch als Vater iſt gerade darin, daß er Vater iſt, unſelbſtſtändig, weſentlich in Bezug auf den Sohn; er iſt nicht ohne den Sohn Vater; durch die Vaterſchaft ſetzt ſich der Menſch zu einem relativen, unſelbſtſtändigen, unperſönlichen Weſen herab. Es iſt vor Allem nöthig, ſich nicht täuſchen zu laſſen durch dieſe Verhältniſſe, wie ſie in der Wirklichkeit, im Menſchen exiſtiren. Der menſchliche Vater iſt außer ſeiner Vaterſchaft noch ſelbſtſtändiges, perſönliches Weſen; er hat wenigſtens ein formelles Fürſichſein, eine Exiſtenz außer ſeinem Sohne; er iſt nicht nur Vater mit Ausſchluß aller andern Prädicate eines wirklichen perſönlichen Weſens. Die Vaterſchaft iſt ein Verhältniß, das der ſchlechte Menſch ſogar zu einer ganz äußerlichen, ſein perſönliches Weſen nicht berührenden Relation machen kann. Aber im Gottvater iſt kein Unterſchied zwiſchen dem Gottvater und dem Gottſohn als Gott; nur die abſtracte Vaterſchaft begründet ſeine Perſönlichkeit, ſeinen Unterſchied von dem Sohne, deſſen Perſönlichkeit gleichfalls nur die abſtracte Sohnſchaft begründet.

Aber zugleich ſollen dieſe Relationen, wie geſagt, nicht bloße Relationen, Unſelbſtſtändigkeiten, ſondern wirkliche Perſonen, Weſen, Subſtanzen ſein. Es wird alſo wieder die Wahrheit des Plurals, die Wahrheit des Polytheismus bejaht*) und die Wahrheit des Mono-

*) „Wenn der Vater Gott und der Sohn Gott und der heil. Geiſt Gott iſt, warum heißen ſie denn nicht drei Götter? Höre, was Auguſtin auf dieſe Frage

theismus verneint. So löst auch in dem heiligen Mysterium der Trinität — in wiefern es nämlich eine vom menschlichen Wesen unterschiedne Wahrheit vorstellen soll — Alles sich auf in Täuschungen, Phantasmen, Widersprüche und Sophismen.*)

Sechsundzwanzigstes Kapitel.

Der Widerspruch in den Sacramenten.

Wie das objective Wesen der Religion, das Wesen Gottes — so löst sich auch, aus leicht begreiflichen Gründen, das subjective Wesen derselben in lauter Widersprüche auf.

Die subjectiven Wesensmomente der Religion sind einerseits Glaube und Liebe, andrerseits, inwiefern sie sich in einem Cultus äußerlich darstellt, die Sacramente der Taufe und des Abendmahls. Das Sacrament des Glaubens ist die Taufe, das Sacrament der Liebe das Abendmahl. Streng genommen giebt es nur zwei Sacramente, wie zwei subjective Wesensmomente der Religion: Glaube und Liebe; denn die Hoffnung ist nur der Glaube in Bezug auf die Zukunft; sie wird daher mit demselben logischen Unrecht, als der heilige Geist, zu einem besondern Wesen gemacht.

Die Einheit der Sacramente mit dem entwickelten eigenthümlichen

---

antwortet: Wenn ich sagte drei Götter, so widerspräche die Schrift, welche sagt: Höre Israel: Dein Gott ist ein einiger Gott. Deßwegen sagen wir also lieber drei Personen, als drei Götter, weil diesem nicht die heilige Schrift widerspricht." (Petrus L. 1. 1. dist. 23, c. 3.) Wie sehr stützte sich doch auch der Katholicismus auf die heilige Schrift!

*) Eine meisterhafte Darstellung von den zerstörenden Widersprüchen, in welche das Mysterium der Trinität ein unverfälschtes religiöses Gemüth versetzt, findet man in der Schrift meines Bruders Friedrich: „Theanthropos." Zürich 1838.

Wesen der Religion stellt sich nun, abgesehen von andern Beziehungen, sogleich dadurch heraus, daß die Basis derselben *natürliche* Dinge oder Stoffe sind, welchen aber eine ihrer Natur widersprechende Bedeutung und Wirkung eingeräumt wird. So ist das Subject oder die Materie der Taufe das Wasser, gemeines, natürliches Wasser, gleichwie überhaupt die Materie der Religion unser eignes natürliches Wesen ist. Aber wie unser eignes Wesen die Religion uns entfremdet und entwendet, so ist auch das Wasser der Taufe zugleich wieder ein ganz *anderes* Wasser, als das gemeine; denn es hat keine physische, sondern hyperphysische Kraft und Bedeutung: es ist das Lavacrum regenerationis. reinigt den Menschen vom Schmutze der Erbsünde, treibt den angebornen Teufel aus, versöhnt mit Gott. Es ist also ein natürliches Wasser eigentlich nur zum Schein, in Wahrheit übernatürliches. Mit andern Worten: das Taufwasser hat übernatürliche Wirkungen — was aber übernatürlich wirkt, ist selbst übernatürlichen Wesens — nur in der Vorstellung, in der Einbildung.

Aber dennoch soll zugleich wieder der Taufstoff natürliches Wasser sein. Die Taufe hat keine Gültigkeit und Wirksamkeit, wenn sie nicht mit Wasser vollbracht wird. *Die natürliche Qualität* hat also doch auch *für sich selbst* Werth und Bedeutung, weil nur mit dem Wasser, nicht mit einem andern Stoffe sich die übernatürliche Wirkung der Taufe auf übernatürliche Weise verbindet. Gott könnte an sich vermöge seiner Allmacht die nämliche Wirkung an jedes beliebige Ding knüpfen. Aber er thut es nicht; er accommodirt sich der natürlichen Qualität; er wählt einen seiner Wirkung entsprechenden, *ähnlichen* Stoff. Ganz wird also das Natürliche nicht zurückgesetzt; es bleibt vielmehr immer noch eine gewisse Analogie, ein *Schein* von Natürlichkeit übrig. Der *Wein* repräsentirt das *Blut*, das *Brot* das *Fleisch*.*) Auch das Wunder

*) „Das Sacrament hat *Aehnlichkeit* mit dem Gegenstande, dessen *Zeichen* es ist." (Petrus L. l. IV. dist. 1. c. 1.)

richtet ſich nach Aehnlichkeiten; es verwandelt Waſſer in Wein oder Blut, eine Art in eine andre, unter Beibehaltung des unbeſtimmten Gattungsbegriffs der Flüſſigkeit. So alſo auch hier. Das Waſſer iſt die reinſte, klarſte ſichtbare Flüſſigkeit: vermöge dieſer ſeiner Naturbeſchaffenheit das Bild von dem fleckenloſen Weſen des göttlichen Geiſtes. Kurz, das Waſſer hat zugleich für ſich ſelbſt, als Waſſer, Bedeutung; es wird ob ſeiner natürlichen Qualität geheiligt, zum Organ oder Mittel des heiligen Geiſtes erkoren. Inſofern liegt der Taufe ein ſchöner, tiefer Naturſinn zu Grunde. Indeß dieſer ſchöne Sinn geht ſogleich wieder verloren, indem das Waſſer eine über ſein Weſen hinausgehende Wirkung hat — eine Wirkung, die es nur durch die übernatürliche Kraft des heiligen Geiſtes, nicht durch ſich ſelbſt hat. Die natürliche Qualität wird inſofern wieder gleichgültig: wer aus Wein Waſſer macht, kann willkührlich mit jedem Stoffe die Wirkungen des Taufwaſſers verbinden.

Die Taufe kann daher nicht ohne den Begriff des Wunders gefaßt werden. Die Taufe iſt ſelbſt ein Wunder. Dieſelbe Kraft, welche die Wunder gewirkt, und durch ſie als thatſächliche Beweiſe der Gottheit Chriſti die Juden und Heiden in Chriſten umgewandelt, dieſelbe Kraft hat die Taufe eingeſetzt und wirkt in ihr. Mit Wundern hat das Chriſtenthum angefangen, mit Wundern ſetzt es ſich fort. Will man die Wunderkraft der Taufe läugnen, ſo muß man auch die Wunder überhaupt läugnen. Das wunderwirkende Taufwaſſer hat ſeine natürliche Quelle in dem Waſſer, welches an der Hochzeit zu Kana in Wein verwandelt wurde.

Der Glaube, der durch Wunder bewirkt wird, hängt nicht ab von mir, von meiner Selbſtthätigkeit, von der Freiheit der Ueberzeugungs- und Urtheilskraft. Ein Wunder, das vor meinen Augen geſchieht, muß ich glauben, wenn ich nicht abſolut verſtockt bin. Das Wunder nöthigt mir auf den Glauben an die Gottheit des Wunder-

thäters.*) Allerdings ſetzt es in gewiſſen Fällen Glauben voraus, nämlich da, wo es als Belohnung erſcheint, außerdem aber nicht ſowohl wirklichen Glauben, als vielmehr nur gläubigen Sinn, Dispoſition, Bereitwilligkeit, Hingebung im Gegenſatz zu dem unglaublich verſtockten und böswilligen Sinn der Phariſäer. Das Wunder ſoll ja beweiſen, daß der Wunderthäter wirklich der iſt, für den er ſich ausgiebt. Erſt der auf das Wunder geſtützte Glaube iſt bewieſener, begründeter, objectiver Glaube. Der Glaube, den das Wunder vorausſetzt, iſt nur der Glaube an einen Meſſias, einen Chriſtus überhaupt, aber den Glauben, daß dieſer Menſch hier der Chriſtus iſt — dieſen Glauben — und dieſer iſt die Hauptſache — bewirkt erſt das Wunder. Uebrigens iſt auch die Vorausſetzung ſelbſt dieſes unbeſtimmten Glaubens keineswegs nothwendig. Unzählige wurden erſt durch die Wunder gläubig; das Wunder war alſo die Urſache ihres Glaubens. Wenn daher die Wunder dem Chriſtenthum nicht widerſprechen — und wie ſollten ſie ihm widerſprechen? — ſo widerſpricht demſelben auch nicht die wunderbare Wirkung der Taufe. Im Gegentheil es iſt nothwendig, der Taufe eine ſupranaturaliſtiſche Bedeutung zu geben, wenn man ihr eine chriſtliche Bedeutung geben will. Paulus wurde durch eine plötzliche wunderbare Erſcheinung, wie er noch voll des Chriſtenhaſſes war, bekehrt. Das Chriſtenthum kam gewaltſam über ihn. Man kann ſich nicht mit der Ausflucht helfen, daß bei einem Andern dieſe Erſcheinung nicht denſelben Erfolg würde gehabt haben, daß alſo die Wirkung derſelben doch dem Paulus ſelbſt zugerechnet werden müſſe. Denn wären Andre derſelben Erſcheinung gewürdigt worden, ſo würden ſie ſicherlich eben ſo chriſtlich geworden ſein, als Paulus. Allmächtig

*) In Beziehung auf den Wunderthäter iſt allerdings der Glaube (die Zuverſicht zu Gottes Beiſtand) die Urſache, die causa efficiens des Wunders (ſ. z. B. Matth. 17, 20. Apoſtelgeſch. 6, 8.). Aber in Beziehung auf den Zuſchauer des Wunders — und davon handelt es ſich hier — iſt das Wunder die causa efficiens des Glaubens.

iſt ja die göttliche Gnade. Die Ungläubigkeit und Unbekehrlichkeit der Phariſäer iſt kein Gegengrund; denn eben ihnen entzog ſich die Gnade. Der Meſſias mußte nothwendig, einem göttlichen Decret zufolge, verrathen, mißhandelt, gekreuzigt werden. Alſo mußten Individuen ſein, die ihn mißhandelten, die ihn kreuzigten; alſo mußte ſchon im Voraus die göttliche Gnade dieſen Individuen ſich entzogen haben. Freilich wird ſie ſich ihnen nicht ganz und gar entzogen haben, aber nur, um ihre Schuld zu vergrößern, keineswegs mit dem ernſtlichen Willen, ſie zu bekehren. Wie wäre es möglich geweſen, dem Willen Gottes, vorausgeſetzt natürlich, daß es wirklich ſein Wille, nicht bloße Velleität war, zu widerſtehn? Paulus ſelbſt ſtellt ſeine Bekehrung und Umwandlung als ein, von ſeiner Seite völlig verdienſtloſes Werk der göttlichen Gnade hin.*) Ganz richtig. Der göttlichen Gnade nicht widerſtehen, d. h. die göttliche Gnade aufnehmen, auf ſich wirken laſſen — das iſt ja ſelbſt ſchon etwas Gutes, folglich eine Wirkung der Gnade des heiligen Geiſtes. Nichts iſt verkehrter, als das Wunder mit der Lehr- und Denkfreiheit, die Gnade mit der Willensfreiheit vermitteln zu wollen. Die Religion ſcheidet das Weſen des Menſchen vom Menſchen. Die Thätigkeit, die Gnade Gottes iſt die entäußerte Selbſtthätigkeit des Menſchen, der vergegenſtändlichte freie Wille.**)

Es iſt die größte Inconſequenz, wenn man die Erfahrung, daß die Menſchen durch die heilige Taufe nicht geheiligt, nicht umgewandelt

*) „Hie ſiehet man ein Wunderwerk über alle Wunder, ſo Chriſtus gethan hat, daß er ſeinen höchſten Feind ſo gnädiglich bekehret.“ Luther. (T. XVI. p. 560.)

**) Es macht daher dem Verſtande und Wahrheitsſinne Luthers große Ehre, daß er, ſo insbeſondre in ſeiner Schrift gegen Erasmus, der göttlichen Gnade gegenüber den freien Willen des Menſchen unbedingt negirte. „Der Nahme freyer Wille, ſagt ganz richtig Luther vom Standpunkte der Religion aus, iſt ein göttlicher Titel und Nahme, den Niemand führen ſoll noch mag, denn allein die hohe göttliche Majeſtät.“ (T. XIX p. 28.)

werden, als ein Argument gegen den Glauben an eine wunderbare Wirkung der Taufe anführt, wie dieß von rationaliſtiſch-orthodoxen Theologen geſchehen iſt;*) denn auch die Wunder, auch die objective Kraft des Gebetes, überhaupt alle übernatürlichen Wahrheiten der Religion widerſprechen der Erfahrung. Wer ſich auf die Erfahrung beruft, der verzichte auf den Glauben. Wo die Erfahrung eine Inſtanz iſt, da iſt der religiöſe Glaube und Sinn bereits verſchwunden. Die objective Kraft des Gebets läugnet der Ungläubige nur deßwegen, weil ſie der Erfahrung widerſpricht; der Atheiſt geht noch weiter, er läugnet ſelbſt die Exiſtenz Gottes, weil er ſie in der Erfahrung nicht findet. Die innere Erfahrung iſt ihm kein Anſtoß; denn was Du in Dir ſelbſt erfährſt von einem andern Weſen, das beweiſt nur, daß Etwas in Dir iſt, was nicht Du ſelbſt biſt, was unabhängig von Deinem perſönlichen Willen und Bewußtſein auf Dich wirkt, ohne daß Du weißt, was dieſes geheimnißvolle Etwas iſt. Aber der Glaube iſt ſtärker, als die Erfahrung. Die wider ihn ſprechenden Fälle ſtören den Glauben nicht in ſeinem Glauben; er iſt ſelig in ſich; er hat nur Augen für ſich, allem Andern außer ihm verſchloſſen.

Allerdings fordert die Religion auch auf dem Standpunkt ihres myſtiſchen Materialismus immer zugleich das Moment der Subjectivität, der Geiſtigkeit, ſo auch bei den Sacramenten, aber hierin eben offenbart ſich ihr Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Und dieſer Widerſpruch tritt beſonders grell in dem Sacrament des Abendmahls hervor; denn die Taufe kommt ja auch ſchon den Kindern zu Gute, ob man gleich auch ſelbſt bei ihr, als Bedingung ihrer Wirkſamkeit, das Moment der Geiſtigkeit geltend gemacht, aber ſonderbarer Weiſe in den

*) Freilich trotzte auch ſchon den ältern unbedingt gläubigen Theologen die Erfahrung das Geſtändniß ab, daß die Wirkungen der Taufe wenigſtens in dieſem Leben ſehr beſchränkt ſeien. Baptismus non aufert omnes poenalitates hujus vitae. (Mezger. Theol. schol. T. IV. p. 251. S. auch Petrus Lomb. l. IV. dist. 4. c. 4. l. II. dist. 32. c. 1.)

Glauben Anderer, in den Glauben der Eltern oder deren Stellvertreter oder der Kirche überhaupt verlegt hat. *)

Der Gegenstand des Sacraments des Abendmahls ist nämlich der Leib Christi — ein wirklicher Leib; aber es fehlen ihm die nothwendigen Prädicate der Wirklichkeit. Wir haben hier wieder nur in einem sinnfälligen Beispiel, was wir überhaupt im Wesen der Religion fanden. Das Object oder Subject in der religiösen Syntaxe ist immer ein wirkliches menschliches oder natürliches Subject oder Prädicat; aber die nähere Bestimmung, das wesentliche Prädicat dieses Prädicats wird verneint. Das Subject ist ein sinnliches, das Prädicat aber ein nicht sinnliches, d. h. diesem Subject widersprechendes. Einen wirklichen Leib unterscheide ich von einem eingebildeten Leibe nur dadurch, daß jener leibliche Wirkungen, unwillkührliche Wirkungen auf mich macht. Wenn also das Brot der wirkliche Leib Gottes wäre, so müßte der Genuß desselben unmittelbar, unwillkührlich heilige Wirkungen in mir hervorbringen; ich brauchte keine besondren Vorbereitungen zu treffen, keine heilige Gesinnung mitzubringen. Wenn ich einen Apfel esse, so bringt mir der Apfel von selbst den Geschmack des Apfels bei. Ich brauche nichts weiter als höchstens einen unverdorbnen Magen, um den Apfel als Apfel zu empfinden. Die Katholiken fordern von Seiten des Körpers Nüchternheit als Bedingung des Genusses des Abendmahls. Dieß ist genug. Mit meinen Lippen ergreife ich den Leib, mit meinen Zähnen zermalme ich ihn, mit meiner Speiseröhre bringe ich ihn in den Magen; ich assimilire mir

*) Selbst in der absurden Fiction der Lutheraner, daß „die Kinder in der Taufe selbst gläuben", reducirt sich das Moment der Subjectivität wieder auf den Glauben Anderer, indem den Glauben der Kinder „Gott würcket durch das Fürbitten und Herzubringen der Paten im Glauben der christlichen Kirchen." Luther. (T. XIII. p. 360. 361.) „Also hilft der fremde Glaube, daß ich auch einen eignen Glauben kriege." Derselbe. (T. XIV. p. 347 a.)

das Geheimniß des Glaubens*) — daher der Genuß deſſelben der höchſte, entzückendſte, wonnetrunkenſte Moment des gläubigen Gemüths. Die Vernichtung der ungemüthlichen Wahrheit, der Wahrheit der Wirklichkeit, der gegenſtändlichen Welt und Vernunft — eine Vernichtung, welche das Weſen des Glaubens ausmacht — erreicht im Abendmahl ihren höchſten Gipfel, weil hier der Glaube ein unmittelbar gegenwärtiges, evidentes, unbezweifelbares Object vernichtet, behauptend: es iſt nicht, was es laut des Zeugniſſes der Vernunft und Sinne iſt, behauptend: es iſt nur Schein, daß es Brot, in Wahrheit iſt es Fleiſch. Der Satz der Scholaſtiker: es iſt den Accidenzen nach Brot, der Subſtanz nach Fleiſch, iſt nämlich nur der abſtracte, erklärende Gedankenausdruck von dem, was der Glaube annimmt und ausſagt, und hat daher keinen andern Sinn als: dem Sinnenſchein oder der gemeinen Anſchauung nach iſt es Brot, der Wahrheit nach aber Fleiſch. Wo daher einmal die Einbildungskraft des Glaubens eine ſolche Gewalt über die Sinne und Vernunft ſich angemaßt hat, daß ſie die evidenteſte Sinnenwahrheit läugnet, da iſt es auch kein Wunder, wenn ſich die Gläubigen ſelbſt bis zu dem Grade exaltiren konnten, daß ſie wirklich ſtatt Wein Blut fließen ſahen. Solche Beiſpiele hat der Katholicismus aufzuweiſen. Es gehört wenig dazu,

*) Auch noch in anderer, hier nicht entwickelter, aber anmerkungsweiſe zu erwähnender Beziehung, nämlich folgender. In der Religion, im Glauben iſt der Menſch ſich als das Object, d. i. der Zweck Gottes Gegenſtand. Der Menſch bezweckt ſich ſelbſt in und durch Gott. Gott iſt das Mittel der menſchlichen Exiſtenz und Seligkeit. Dieſe religiöſe Wahrheit, geſetzt als Gegenſtand des Cultus, als ſinnliches Object iſt das Abendmahl. Im Abendmahl ißt, verzehrt der Menſch Gott — den Schöpfer des Himmels und der Erde — als eine leibliche Speiſe, erklärt er durch die That des „mündlichen Eſſens und Trinkens“ Gott für ein bloßes Lebensmittel des Menſchen. Hier iſt der Menſch als der Gott Gottes geſetzt — das Abendmahl daher der höchſte Selbſtgenuß der menſchlichen Subjectivität. Auch der Proteſtant verwandelt hier zwar nicht mit dem Worte, aber der Wahrheit nach Gott in ein äußerliches Ding, indem er ihn ſich als ein Object des ſinnlichen Genuſſes unterwirft.

außer ſich, ſinnlich wahrzunehmen, was man im Glauben, in der Einbildung als wirklich annimmt.

So lange der Glaube an das Myſterium des Abendmahls als eine heilige, ja die heiligſte, höchſte Wahrheit die Menſchheit beherrſchte, ſo lange war auch das herrſchende Princip der Menſchheit die Einbildungskraft. Alle Unterſcheidungsmerkmale zwiſchen Wirklichkeit und Unwirklichkeit, Unvernunft und Vernunft waren verſchwunden — Alles, was man ſich nur immer einbilden konnte, galt für reale Möglichkeit. Die Religion heiligte jeden Widerſpruch mit der Vernunft, mit der Natur der Dinge. Spottet nicht über die albernen Fragen der Scholaſtiker! Sie waren nothwendige Conſequenzen des Glaubens. Was nur Gemüthsſache iſt, ſollte Vernunftſache ſein, was dem Verſtande widerſpricht, ſollte ihm nicht widerſprechen. Das war der Grundwiderſpruch der Scholaſtik, woraus ſich alle andern Widerſprüche von ſelbſt ergaben.

Und es iſt von keiner beſondern Erheblichkeit, ob ich die proteſtantiſche oder katholiſche Abendmahlslehre glaube. Der Unterſchied iſt nur der, daß ſich im Proteſtantismus erſt auf der Zunge im Actus des Genuſſes*) Fleiſch und Blut auf eine völlig wunderbare Weiſe mit Brot und Wein verbinden; im Katholicismus aber ſchon vor dem Genuß durch die Macht des Prieſters, der jedoch hier nur im Namen des Allmächtigen handelt, Brot und Wein wirklich in Fleiſch und Blut verwandelt werden. Der Proteſtant weicht nur kluger Weiſe einer beſtimmten Erklärung aus; er giebt ſich nur keine ſinnfällige Blöße, wie die fromme unkritiſche Einfalt des Katholicismus, deſſen Gott, als ein äußerliches Ding, ſelbſt von einer Maus aufgezehrt werden kann; er beherbergt ſeinen Gott bei ſich, da, wo er ihm nicht mehr entriſſen

*) „Wende nicht ein, daß Chriſtus dieſe Worte: dieß iſt mein Leib, geſprochen habe, ehe ſeine Schüler aßen, und alſo das Brot ſchon vor dem Genuß (ante usum) der Leib Chriſti geweſen ſei.“ Buddeus. (L. c. l. V. c. I. §. 13. §. 17.) Siehe dagegen das Concil. Trident. Sessio 13. c. 3. c. 8. Can. 4.

werden kann, und ſichert ihn dadurch eben ſo vor der Macht des Zufalls, als des Spottes; verzehrt aber deſſen ungeachtet eben ſo gut, wie der Katholik, im Brote und Weine wirkliches Fleiſch und Blut. Wie wenig unterſchieden ſich namentlich anfänglich die Proteſtanten von den Katholiken in der Abendmahlslehre! So enſtund zu Anspach ein Streit über die Frage: „ob der Leib Chriſti auch in den Magen komme, wie andre Speiſen verdaut werde und alſo auch durch den natürlichen Gang wieder ausgeworfen werde?“ *)

Aber obgleich die Einbildungskraft des Glaubens die gegenſtändliche Exiſtenz zu einem bloßen Scheine, die gemüthliche, eingebildete Exiſtenz zur Wahrheit und Wirklichkeit macht; ſo iſt doch an ſich oder der Wahrheit nach das wirklich Gegenſtändliche nur der natürliche Stoff. Selbſt die Hoſtie in der Büchſe des katholiſchen Prieſters iſt an ſich nur im Glauben göttlicher Leib, dieß äußerliche Ding, in das er das göttliche Weſen verwandelt, nur ein Glaubensding; denn der Leib iſt ja auch hier nicht als Leib ſichtbar, fühlbar, ſchmeckbar. Das heißt: das Brot iſt nur der Bedeutung nach Fleiſch. Zwar hat für den Glauben dieſe Bedeutung den Sinn des wirklichen Seins — wie denn überhaupt in der Ekſtaſe der Inbrunſt das Bedeutende zum Bedeuteten ſelbſt wird — es ſoll nicht Fleiſch bedeuten, ſondern ſein. Aber dieſes Sein iſt ja eben kein fleiſchliches; es iſt ſelbſt nur geglaubtes, vorgeſtelltes, eingebildetes Sein, d. h. es hat ſelbſt nur den Werth, die Qualität einer Bedeutung. **) Ein Ding, das für mich eine beſondere Bedeutung hat, iſt ein andres in meiner Vorſtellung, als in

*) Apologie Melanchthons. Strobel. Nürnb. 1783. p. 127.

**) „Nu aber die Schwärmer gläuben, es ſey eitel Brodt und Wein da, ſo iſts gewißlich alſo, wie ſie gläuben, ſo haben ſie es und eſſen alſo eitel Brod und Wein.“ Luther. (T. XIX. p. 432.) D. h. glaubſt Du, ſtellſt Du Dir vor, bildeſt Dir ein, daß das Brot nicht Brot, ſondern der Leib iſt, ſo iſt es auch nicht Brot; glaubſt Du es nicht, ſo iſt es auch nicht. Was es für Dich iſt, das iſt es.

der Wirklichkeit. Das Bedeutende ist nicht selbst das, was damit bedeutet wird. Was es ist, fällt in den Sinn; was es bedeutet, nur in meine Gesinnung, Vorstellung, Phantasie, ist nur für mich, nicht für den Andern, nicht objectiv da. So auch hier. Wenn darum Zwingli gesagt, das Abendmahl habe nur subjective Bedeutung, so hat er an sich dasselbe gesagt, was die Andern; nur zerstörte er die Illusion der religiösen Einbildungskraft; denn das Ist im Abendmahl ist selbst nur eine Einbildung, aber mit der Einbildung, daß es keine Einbildung ist. Zwingli hat nur einfach, nackt, prosaisch, rationalistisch, darum beleidigend ausgesprochen, was die Andern mystisch, indirect aussagten, indem sie eingestanden,*) daß nur von der würdigen Gesinnung oder vom Glauben die Wirkung des Abendmahls abhängt, d. h. daß nur für Den Brot und Wein das Fleisch und Blut des Herrn, der Herr selbst sind, für welchen sie die übernatürliche Bedeutung des göttlichen Leibes haben, denn nur davon hängt die würdige Gesinnung, der religiöse Affect ab.**)

Wenn nun aber das Abendmahl nichts wirkt, folglich nichts ist — denn nur was wirkt, ist — ohne die Gesinnung, ohne den Glauben, so liegt in diesem allein die Bedeutung desselben; die ganze Begebenheit geht im Gemüthe vor sich. Wirkt auch die Vorstellung, daß ich hier den wirklichen Leib des Heilands empfange, auf das religiöse Gemüth, so stammt doch selbst wieder diese Vorstellung aus dem Gemüthe; sie bewirkt nur fromme Gesinnungen, wenn und weil sie selbst schon eine fromme Vorstellung ist. So wird also auch hier das

*) Selbst auch die Katholiken. „Die Wirkung dieses Sakraments, wenn es würdig genossen wird, ist die Vereinigung des Menschen mit Christus." Concil. Florent. de S. Euchar.

**) „Ist der Leib im Brodt und wird mit Glauben leiblich gegessen, so stärket er die Seele, damit (dadurch), daß sie gläubt, es sey Christi Leib, das der Mund isset." Luther. (T. XIX. p. 433; s. auch p. 205.) „Denn was wir gläuben zu empfahen, das empfahen wir auch in Wahrheit." Ders. (T. XVII. p. 557.)

werden kann, und ſichert ihn dadurch eben ſo vor der Macht des Zufalls, als des Spottes; verzehrt aber deſſen ungeachtet eben ſo gut, wie der Katholik, im Brote und Weine wirkliches Fleiſch und Blut. Wie wenig unterſchieden ſich namentlich anfänglich die Proteſtanten von den Katholiken in der Abendmahlslehre! So enſtund zu Anspach ein Streit über die Frage: „ob der Leib Chriſti auch in den Magen komme, wie andre Speiſen verdaut werde und alſo auch durch den natürlichen Gang wieder ausgeworfen werde?“ *)

Aber obgleich die Einbildungskraft des Glaubens die gegenſtändliche Exiſtenz zu einem bloßen Scheine, die gemüthliche, eingebildete Exiſtenz zur Wahrheit und Wirklichkeit macht; ſo iſt doch an ſich oder der Wahrheit nach das wirklich Gegenſtändliche nur der natürliche Stoff. Selbſt die Hoſtie in der Büchſe des katholiſchen Prieſters iſt an ſich nur im Glauben göttlicher Leib, dieß äußerliche Ding, in das er das göttliche Weſen verwandelt, nur ein Glaubensding; denn der Leib iſt ja auch hier nicht als Leib ſichtbar, fühlbar, ſchmeckbar. Das heißt: das Brot iſt nur der Bedeutung nach Fleiſch. Zwar hat für den Glauben dieſe Bedeutung den Sinn des wirklichen Seins — wie denn überhaupt in der Ekſtaſe der Inbrunſt das Bedeutende zum Bedeuteten ſelbſt wird — es ſoll nicht Fleiſch bedeuten, ſondern ſein. Aber dieſes Sein iſt ja eben kein fleiſchliches; es iſt ſelbſt nur geglaubtes, vorgeſtelltes, eingebildetes Sein, d. h. es hat ſelbſt nur den Werth, die Qualität einer Bedeutung. **) Ein Ding, das für mich eine beſondere Bedeutung hat, iſt ein andres in meiner Vorſtellung, als in

*) Apologie Melanchthons. Strobel. Nürnb. 1783. p. 127.

**) „Nu aber die Schwärmer gläuben, es ſey eitel Brodt und Wein da, ſo iſts gewißlich alſo, wie ſie gläuben, ſo haben ſie es und eſſen alſo eitel Brod und Wein.“ Luther. (T. XIX. p. 432.) D. h. glaubſt Du, ſtellſt Du Dir vor, bildeſt Dir ein, daß das Brot nicht Brot, ſondern der Leib iſt, ſo iſt es auch nicht Brot; glaubſt Du es nicht, ſo iſt es auch nicht. Was es für Dich iſt, das iſt es.

der Wirklichkeit. Das Bedeutende iſt nicht ſelbſt das, was damit bedeutet wird. Was es iſt, fällt in den Sinn; was es bedeutet, nur in meine Geſinnung, Vorſtellung, Phantaſie, iſt nur für mich, nicht für den Andern, nicht objectiv da. So auch hier. Wenn darum Zwingli geſagt, das Abendmahl habe nur ſubjective Bedeutung, ſo hat er an ſich daſſelbe geſagt, was die Andern; nur zerſtörte er die Illuſion der religiöſen Einbildungskraft; denn das Iſt im Abendmahl iſt ſelbſt nur eine Einbildung, aber mit der Einbildung, daß es keine Einbildung iſt. Zwingli hat nur einfach, nackt, proſaiſch, rationaliſtiſch, darum beleidigend ausgeſprochen, was die Andern myſtiſch, indirect ausſagten, indem ſie eingeſtanden,*) daß nur von der würdigen Geſinnung oder vom Glauben die Wirkung des Abendmahls abhängt, d. h. daß nur für Den Brot und Wein das Fleiſch und Blut des Herrn, der Herr ſelbſt ſind, für welchen ſie die übernatürliche Bedeutung des göttlichen Leibes haben, denn nur davon hängt die würdige Geſinnung, der religiöſe Affect ab.**)

Wenn nun aber das Abendmahl nichts wirkt, folglich nichts iſt — denn nur was wirkt, iſt — ohne die Geſinnung, ohne den Glauben, ſo liegt in dieſem allein die Bedeutung deſſelben; die ganze Begebenheit geht im Gemüthe vor ſich. Wirkt auch die Vorſtellung, daß ich hier den wirklichen Leib des Heilands empfange, auf das religiöſe Gemüth, ſo ſtammt doch ſelbſt wieder dieſe Vorſtellung aus dem Gemüthe; ſie bewirkt nur fromme Geſinnungen, wenn und weil ſie ſelbſt ſchon eine fromme Vorſtellung iſt. So wird alſo auch hier das

*) Selbſt auch die Katholiken. „Die Wirkung dieſes Sakraments, wenn es würdig genoſſen wird, iſt die Vereinigung des Menſchen mit Chriſtus.“ Concil. Florent. de S. Euchar.

**) „Iſt der Leib im Brodt und wird mit Glauben leiblich gegeſſen, ſo ſtärket er die Seele, damit (dadurch), daß ſie gläubt, es ſey Chriſti Leib, das der Mund iſſet.“ Luther. (T. XIX. p. 433; ſ. auch p. 205.) „Denn was wir gläuben zu empfahen, das empfahen wir auch in Wahrheit.“ Derſ. (T. XVII. p. 557.)

den Menschen mit dem Menschen; der Glaube trennt Gott vom Menschen, darum den Menschen von dem Menschen; denn Gott ist nichts Andres als der mystische Gattungsbegriff der Menschheit, die Trennung Gottes vom Menschen daher die Trennung des Menschen vom Menschen, die Auflösung des gemeinschaftlichen Bandes. Durch den Glauben setzt sich die Religion mit der Sittlichkeit, der Vernunft, dem einfachen Wahrheitssinn des Menschen in Widerspruch; durch die Liebe aber setzt sie sich wieder diesem Widerspruch entgegen. Der Glaube vereinzelt Gott, er macht ihn zu einem besondern, andern Wesen; die Liebe verallgemeint; sie macht Gott zu einem gemeinen Wesen, dessen Liebe eins ist mit der Liebe zum Menschen. Der Glaube entzweit den Menschen im Innern, mit sich selbst, folglich auch im Aeußern; die Liebe aber ist es, welche die Wunden heilt, die der Glaube in das Herz des Menschen schlägt. Der Glaube macht den Glauben an seinen Gott zu einem Gesetz; die Liebe ist Freiheit, sie verdammt selbst den Atheisten nicht, weil sie selbst atheistisch ist, selbst, wenn auch nicht immer theoretisch, doch praktisch die Existenz eines besondern, dem Menschen entgegengesetzten Gottes läugnet.

Der Glaube scheidet: das ist wahr, das falsch. Und sich nur eignet er die Wahrheit zu. Der Glaube hat eine bestimmte, besondere Wahrheit, die daher nothwendig mit Verneinung verbunden ist, zu seinem Inhalte. Der Glaube ist seiner Natur nach ausschließend. Eines nur ist Wahrheit, Einer nur ist Gott, Einer nur, dem das Monopol des Gottessohnes angehört; alles Andere ist Nichts, Irrthum, Wahn. Jehovah allein ist der wahre Gott; alle andern Götter sind nichtige Götzen.

Der Glaube hat etwas Besonderes für sich im Sinne; er stützt sich auf eine besondere Offenbarung Gottes; er ist zu seinem Besitzthum nicht auf gemeinem Weg gekommen, auf dem Wege, der allen Menschen ohne Unterschied offen steht. Was Allen offen steht, ist etwas

nes, was eben deßwegen kein besondres Glaubensobject bildet.

ſtens die Sache in der Praxis, die nichts von der Sophiſtik der Theologie weiß. Wodurch ſich überhaupt die Religion in Widerſpruch mit der Vernunft ſetzt, dadurch ſetzt ſie ſich auch immer in Widerſpruch mit dem ſittlichen Sinne. Nur mit dem Wahrheitsſinn iſt auch der Sinn für das Gute gegeben. Verſtandesſchlechtigkeit iſt immer auch Herzensſchlechtigkeit. Wer ſeinen Verſtand betrügt und belügt, der hat auch kein wahrhaftiges, kein ehrliches Herz; Sophiſtik verdirbt den ganzen Menſchen. Aber Sophiſtik iſt die Abendmahlslehre. Mit der Wahrheit der Geſinnung wird die Unwahrheit der leibhaften Gegenwart Gottes und hinwiederum mit der Wahrheit der gegenſtändlichen Exiſtenz die Unwahrheit und Unnothwendigkeit der Geſinnung ausgeſprochen.

Siebenundzwanzigſtes Kapitel.

Der Widerſpruch von Glaube und Liebe.

Die Sacramente verſinnlichen den **Widerſpruch von Idealismus und Materialismus, von Subjectivismus und Objectivismus**, welcher das innerſte Weſen der Religion conſtituirt. Aber die Sacramente ſind nichts ohne Glaube und Liebe. Der Widerſpruch in den Sacramenten führt uns daher zurück auf den **Widerſpruch von Glaube und Liebe.**

Das **geheime** Weſen der Religion iſt die **Einheit** des göttlichen Weſens mit dem menſchlichen — die Form der Religion aber oder das **offenbare, bewußte** Weſen derſelben der **Unterſchied.** Gott iſt das menſchliche Weſen; er wird aber **gewußt als ein andres** Weſen. Die Liebe iſt es nun, welche das verborgne Weſen der Religion offenbart, der Glaube aber, der die bewußte Form ausmacht. Die Liebe identificirt den Menſchen mit Gott, Gott mit dem Menſchen, darum

werden. Der Glaube beſchränkt, borniert den Menſchen; er nimmt ihm die Freiheit und Fähigkeit, das Andre, das von ihm Unterſchiedne nach Gebühren zu ſchätzen. Der Glaube iſt in ſich ſelbſt befangen. Der philoſophiſche, überhaupt wiſſenſchaftliche Dogmatiker beſchränkt ſich allerdings auch mit der Beſtimmtheit ſeines Syſtems. Aber die theoretiſche Beſchränktheit hat, ſo unfrei, ſo kurzſichtig und engherzig ſie auch iſt, doch noch einen freieren Charakter, weil an und für ſich das Gebiet der Theorie ein freies iſt, weil hier die Sache nur, der Grund, die Vernunft entſcheidet. Aber der Glaube macht weſentlich ſeine Sache zu einer Sache des Gewiſſens und Intereſſes, des Glückſeligkeitstriebes, denn ſein Gegenſtand iſt ſelbſt ein beſonderes, perſönliches, auf Anerkennung dringendes und von dieſer Anerkennung die Seligkeit abhängig machendes Weſen.

Der Glaube giebt dem Menſchen ein beſonderes Ehr- und Selbſtgefühl. Der Gläubige findet ſich ausgezeichnet vor andern Menſchen, erhoben über den natürlichen Menſchen; er weiß ſich als eine Perſon von Diſtinction, im Beſitze beſonderer Rechte; die Gläubigen ſind Ariſtokraten, die Ungläubigen Plebejer. Gott iſt dieſer perſonificirte Unterſchied und Vorzug des Gläubigen vor dem Ungläubigen.*) Aber weil der Glaube das eigne Weſen als ein andres Weſen vorſtellt, ſo ſchiebt der Gläubige ſeine Ehre nicht unmittelbar in ſich, ſondern in dieſe andere Perſon. Das Bewußtſein ſeines Vorzugs iſt das Bewußtſein dieſer Perſon, das Gefühl ſeiner ſelbſt hat er in dieſer andern Perſönlichkeit.**) Wie der Be-

*) Celſus macht den Chriſten den Vorwurf, daß ſie ſich rühmten, nach Gott die Erſten zu ſein. Est Deus et post illum nos. (Origenes adv. Cels. ed. Hoeschelius. Aug. Vind. 1605. p. 192.)

**) „Ich bin ſtolz und hoffärtig von wegen meiner Seeligkeit und Vergebung der Sünde, aber wodurch? Durch eine fremde Ehre und Hoffart, nämlich des Herrn Chriſti.“ Luther. (T. II. p. 344.) „Wer ſich rühmet, rühme ſich des Herrn.“ (1. Cor. 1, 31.)

diente in der Würde seines Herrn sich selbst fühlt, ja sich mehr zu sein dünkt, als ein freier, selbstständiger Mann von niedrigerem Stande als sein Herr, so auch der Gläubige.*) Er spricht sich alle Verdienste ab, um blos seinem Herrn die Ehre des Verdienstes zu lassen, aber nur weil dieses Verdienst ihm selbst zu gute kommt, weil er in der Ehre des Herrn sein eignes Ehrgefühl befriedigt. Der Glaube ist hochmüthig, aber er unterscheidet sich von dem natürlichen Hochmuth dadurch, daß er das Gefühl seines Vorzugs, seinen Stolz in eine andere Person überträgt, die ihn bevorzugt, eine andere Person, die aber sein eignes geborgnes Selbst, sein personificirter und befriedigter Glückseligkeitstrieb ist, denn diese Persönlichkeit hat keine andern Bestimmungen, als die, daß sie der Wohlthäter, der Erlöser, der Heiland ist, also Bestimmungen, in denen der Gläubige sich nur auf sich, auf sein eignes ewiges Heil bezieht. Kurz, wir haben hier das charakteristische Princip der Religion, daß sie das natürliche Activ in ein Passiv verwandelt. Der Heide erhebt sich, der Christ fühlt sich erhoben. Der Christ verwandelt in eine Sache des Gefühls, der Empfänglichkeit, was dem Heiden eine Sache der Selbstthätigkeit ist. Die Demuth des Gläubigen ist ein umgekehrter Hochmuth — ein Hochmuth, der aber nicht den Schein, die äußern Kennzeichen des Hochmuths hat. Er fühlt sich ausgezeichnet; aber diese Auszeichnung ist nicht Resultat seiner Thätigkeit, sondern Sache der Gnade; er ist ausgezeichnet worden: er kann nichts dafür. Er macht sich überhaupt nicht zum Zweck seiner eignen Thätigkeit, sondern zum Zweck, zum Gegenstand Gottes.

Der Glaube ist wesentlich bestimmter Glaube. Gott in dieser Bestimmtheit nur ist der wahre Gott. Dieser Jesus ist Christus, der wahre, einzige Prophet, der eingeborne Sohn Gottes. Und dieses

*) Ein ehemaliger Adjutant des russischen Generals Münnich sagte: „da ich sein Adjutant war, fühlte ich mich größer als nun, wo ich commandire.“

werden. Der Glaube beſchränkt, borniert den Menſchen; er nimmt ihm die Freiheit und Fähigkeit, das Andre, das von ihm Unterſchiedne nach Gebühren zu ſchätzen. Der Glaube iſt in ſich ſelbſt befangen. Der philoſophiſche, überhaupt wiſſenſchaftliche Dogmatiker beſchränkt ſich allerdings auch mit der Beſtimmtheit ſeines Syſtems. Aber die theoretiſche Beſchränktheit hat, ſo unfrei, ſo kurzſichtig und engherzig ſie auch iſt, doch noch einen freieren Charakter, weil an und für ſich das Gebiet der Theorie ein freies iſt, weil hier die Sache nur, der Grund, die Vernunft entſcheidet. Aber der Glaube macht weſentlich ſeine Sache zu einer Sache des Gewiſſens und Intereſſes, des Glückſeligkeitstriebes, denn ſein Gegenſtand iſt ſelbſt ein beſonderes, perſönliches, auf Anerkennung dringendes und von dieſer Anerkennung die Seligkeit abhängig machendes Weſen.

Der Glaube giebt dem Menſchen ein beſonderes Ehr- und Selbſtgefühl. Der Gläubige findet ſich ausgezeichnet vor andern Menſchen, erhoben über den natürlichen Menſchen; er weiß ſich als eine Perſon von Diſtinction, im Beſitze beſonderer Rechte; die Gläubigen ſind Ariſtokraten, die Ungläubigen Plebejer. Gott iſt dieſer perſonificirte Unterſchied und Vorzug des Gläubigen vor dem Ungläubigen.*) Aber weil der Glaube das eigne Weſen als ein andres Weſen vorſtellt, ſo ſchiebt der Gläubige ſeine Ehre nicht unmittelbar in ſich, ſondern in dieſe andere Perſon. Das Bewußtſein ſeines Vorzugs iſt das Bewußtſein dieſer Perſon, das Gefühl ſeiner ſelbſt hat er in dieſer andern Perſönlichkeit.**) Wie der Be-

*) Celſus macht den Chriſten den Vorwurf, daß ſie ſich rühmten, nach Gott die Erſten zu ſein. Est Deus et post illum nos. (Origenes adv. Cels. ed Hoeschelius. Aug. Vind. 1605, p. 402.)

**) „Ich bin ſtolz und hoffärtig von wegen meiner Seeligkeit und Vergebung der Sünde, aber wodurch? Durch eine fremde Ehre und Hoffarth, nemlich des Herrn Chriſti." Luther. (T. II. p. 344.) „Wer ſich rühmet, rühme ſich des Herrn." (1. Cor. 1, 31.)

was nicht christlich, ist antichristlich. Aber was ist christlich? Dieses muß genau bestimmt, dieß kann nicht frei gestellt werden. Ist der Glaubensinhalt gar niedergelegt in Büchern, die von verschiedenen Verfassern stammen, niedergelegt in der Form zufälliger, sich widersprechender, gelegentlicher Aeußerungen, so ist die dogmatische Begrenzung und Bestimmung selbst eine äußerliche Nothwendigkeit. Nur der kirchlichen Dogmatik verdankt das Christenthum seinen Fortbestand.

Es ist nur die Charakterlosigkeit, der gläubige Unglaube der neuern Zeit, der sich hinter die Bibel versteckt und die biblischen Ausspräche den dogmatischen Bestimmungen entgegensetzt, um durch die Willkühr der Exegese von den Schranken der Dogmatik sich frei zu machen. Aber der Glaube ist schon verschwunden, gleichgültig geworden, wenn die Glaubensbestimmungen als Schranken empfunden werden. Es ist nur die religiöse Indifferenz unter dem Scheine der Religiosität, welche die ihrer Natur und ihrem Ursprung nach unbestimmte Bibel zum ausschließlichen Maß des Glaubens macht, und unter dem Vorwande, nur das Wesentliche zu glauben, nichts glaubt, was den Namen des Glaubens verdient, z. B. an die Stelle des bestimmten, charaktervollen Gottessohnes der Kirche die vage, nichtssagende Bestimmung eines sündlosen Menschen setzt, der wie kein Andrer sich den Namen des Gottessohnes beilegen dürfe, kurz eines Menschen, den man weder einen Menschen, noch einen Gott sich zu nennen getraut. Daß es aber wirklich nur der religiöse Indifferentismus ist, der sich hinter die Bibel versteckt, dieß erhellt daraus, daß man selbst Das, was in der Bibel steht, aber dem jetzigen Standpunkt der Bildung widerspricht, als nicht obligirend betrachtet oder gar läugnet, ja sogar Handlungen, die christlich sind, nothwendig aus dem Glauben folgen, wie die Absonderung der Gläubigen von den Ungläubigen, jetzt als unchristliche bezeichnet.

Die Kirche hat mit vollem Rechte Anders- oder überhaupt

Bestimmte mußt Du glauben, wenn Du Deine Seligkeit nicht verscherzen willst. Der Glaube ist gebieterisch.*) Es ist daher nothwendig, es liegt im Wesen des Glaubens, daß er als Dogma fixirt wird. Das Dogma spricht nur aus, was der Glaube ursprünglich schon auf der Zunge oder doch im Sinne hatte. Daß, wenn einmal auch nur ein Grunddogma festgestellt ist, sich daran speciellere Fragen anknüpfen, die dann wieder dogmatisch entschieden werden müssen, daß sich hieraus eine lästige Vielheit von Dogmen ergiebt, dieß ist freilich eine Fatalität, hebt aber nicht die Nothwendigkeit auf, daß sich der Glaube in Dogmen fixire, damit Jeder bestimmt weiß, was er glauben soll und wie er seine Seligkeit sich erwerben kann.

Was man heutiges Tages selbst vom Standpunkt des gläubigen Christenthums aus verwirft, als Verirrung, als Mißverstand, als Uebertreibung bemitleidet oder gar belacht, das ist lautere Folge des innern Wesens des Glaubens. Der Glaube ist seiner Natur nach unfrei, befangen, denn es handelt sich im Glauben wie um die eigne Seligkeit, so um die Ehre Gottes selbst. Aber wie wir ängstlich sind, ob wir einem Höherstehenden die gebührende Ehre erweisen, so auch der Glaube. Den Apostel Paulus erfüllt nichts als der Ruhm, die Ehre, das Verdienst Christi. Dogmatische, ausschließliche, scrupulöse Bestimmtheit liegt im Wesen des Glaubens. In Speisen und andern dem Glauben gleichgültigen Dingen ist der Glaube allerdings liberal, aber keineswegs in Bezug auf Glaubensgegenstände. Wer nicht für Christus, ist wider Christus;

*) Die Menschen sind durch das göttliche Gesetz zum rechten Glauben verpflichtet. Vor allen andern Geboten des Gesetzes wird der rechte Glaube von Gott festgesetzt, indem es heißt: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einiger Herr.“ Dadurch wird der Irrthum derjenigen ausgeschlossen, welche behaupten, es sei gleichgültig für das Heil des Menschen, mit welchem Glauben er Gott diene.“ Thomas Aquino. (Summa cont. Gentiles l. III. c. 118. §. 3.)

was nicht chriſtlich, iſt antichriſtlich. Aber was iſt chriſtlich? Dieſes muß genau beſtimmt, dieß kann nicht frei geſtellt werden. Iſt der Glaubensinhalt gar niedergelegt in Büchern, die von verſchiedenen Verfaſſern ſtammen, niedergelegt in der Form zufälliger, ſich widerſprechender, gelegentlicher Aeußerungen, ſo iſt die dogmatiſche Begrenzung und Beſtimmung ſelbſt eine äußerliche Nothwendigkeit. Nur der kirchlichen Dogmatik verdankt das Chriſtenthum ſeinen Fortbeſtand.

Es iſt nur die Charakterloſigkeit, der gläubige Unglaube der neuern Zeit, der ſich hinter die Bibel verſteckt und die bibliſchen Ausſprüche den dogmatiſchen Beſtimmungen entgegenſetzt, um durch die Willkühr der Exegeſe von den Schranken der Dogmatik ſich frei zu machen. Aber der Glaube iſt ſchon verſchwunden, gleichgültig geworden, wenn die Glaubensbeſtimmungen als Schranken empfunden werden. Es iſt nur die religiöſe Indifferenz unter dem Scheine der Religioſität, welche die ihrer Natur und ihrem Urſprung nach unbeſtimmte Bibel zum ausſchließlichen Maß des Glaubens macht, und unter dem Vorwande, nur das Weſentliche zu glauben, nichts glaubt, was den Namen des Glaubens verdient, z. B. an die Stelle des beſtimmten, charaktervollen Gottesſohnes der Kirche die vage, nichtsſagende Beſtimmung eines ſündloſen Menſchen ſetzt, der wie kein Andrer ſich den Namen des Gottesſohnes beilegen dürfe, kurz eines Menſchen, den man weder einen Menſchen, noch einen Gott ſich zu nennen getraut. Daß es aber wirklich nur der religiöſe Indifferentismus iſt, der ſich hinter die Bibel verſteckt, dieß erhellt daraus, daß man ſelbſt Das, was in der Bibel ſteht, aber dem jetzigen Standpunkt der Bildung widerſpricht, als nicht obligirend betrachtet oder gar läugnet, ja ſogar Handlungen, die chriſtlich ſind, nothwendig aus dem Glauben folgen, wie die Abſonderung der Gläubigen von den Ungläubigen, jetzt als unchriſtliche bezeichnet.

Die Kirche hat mit vollem Rechte Anders- oder überhaupt

Ungläubige*) verdammt, denn dieſes Verdammen liegt im Weſen des Glaubens. Der Glaube erſcheint zunächſt nur als unbefangne Abſonderung der Gläubigen von den Ungläubigen; aber dieſe Sonderung iſt eine höchſt kritiſche Scheidung. Der Gläubige hat Gott für ſich, der Ungläubige gegen ſich — nur als möglicher Gläubige hat er Gott nicht gegen ſich, aber als wirklicher Ungläubiger — darin liegt eben der Grund der Forderung, den Stand des Unglaubens zu verlaſſen. Was aber Gott gegen ſich hat, iſt nichtig, verſtoßen, verdammt; denn was Gott gegen ſich hat, iſt ſelbſt wider Gott. Glauben iſt gleichbedeutend mit Gutſein, nicht glauben mit Böſeſein. Der Glaube, beſchränkt und befangen, ſchiebt Alles in die Geſinnung. Der Ungläubige iſt ihm aus Verſtocktheit, aus Bosheit ungläubig,**) ein Feind Chriſti. Der Glaube aſſimilirt ſich daher nur die Gläubigen, aber die Ungläubigen verſtößt er. Er iſt gut gegen die Gläubigen, aber böſe gegen die Ungläubigen. Im Glauben liegt ein böſes Princip.

Es iſt nur der Egoismus, die Eitelkeit, die Selbſtgefälligkeit der Chriſten, daß ſie wohl ſelbſt die Splitter in dem Glauben der nicht chriſtlichen Völker, aber nicht die Balken in ihrem eignen Glauben erblicken. Nur die Art der religiöſen Glaubensdifferenz iſt anders bei den Chriſten, als bei andern Völkern. Es ſind nur klimatiſche Unterſchiede oder die Unterſchiede der Volkstemperamente, die den Unterſchied begründen. Ein an ſich kriegeriſches oder überhaupt feurig ſinnliches Volk wird natürlich ſeinen religiöſen Unterſchied auch durch ſinnliche Thaten, durch Waffengewalt bethätigen. Aber die Natur des Glaubens als ſolchen iſt überall dieſelbe. Weſentlich verurtheilt, verdammt

*) Dem Glauben, wo er noch Feuer im Leibe, Charakter hat, iſt immer der Andersgläubige gleich dem Ungläubigen, dem Atheiſten.

**) Schon im N. T. iſt mit dem Unglauben der Begriff des Ungehorſams verknüpft. „Die Hauptbosheit iſt der Unglaube.“ Luther. (T. XIII. p. 647.)

der Glaube. Allen Segen, alles Gute häuft er auf ſich, auf ſeinen Gott, wie der Liebhaber auf ſeine Geliebte, allen Fluch, alles Ungemach und Uebel wirft er auf den Unglauben. Geſegnet, gottwohlgefällig, ewiger Seligkeit theilhaftig iſt der Gläubige; verflucht, von Gott verſtoßen und vom Menſchen verworfen der Ungläubige; denn was Gott verwirft, darf der Menſch nicht annehmen, nicht ſchonen; dieß wäre eine Kritik des göttlichen Urtheils. Die Muhamedaner vertilgen die Ungläubigen mit Feuer und Schwert, die Chriſten mit den Flammen der Hölle. Aber die Flammen des Jenſeits ſchlagen auch ſchon in das Dießſeits herein, um die Nacht der ungläubigen Welt zu erleuchten. Wie der Gläubige ſchon hienieden die Freuden des Himmels vorausgenießt, ſo müſſen auch hier ſchon zum Vorgeſchmack der Hölle die Feuer des Höllenpfuhls lodern, wenigſtens in den Momenten der höchſten Glaubensbegeiſterung.*) Das Chriſtenthum gebietet allerdings keine Ketzerverfolgungen, noch weniger Bekehrung mit Waffengewalt. Aber inſofern der Glaube verdammt, erzeugt er nothwendig feindſelige Geſinnungen, die Geſinnungen, aus welchen die Ketzerverfolgung entſpringt. Den Menſchen zu lieben, der nicht glaubt an Chriſtus, iſt eine Sünde gegen Chriſtus, heißt den Feind Chriſti lieben.**) Was Gott, was Chriſtus nicht liebt, das darf der Menſch nicht lieben; ſeine Liebe wäre ein Widerſpruch gegen den göttlichen Willen, alſo Sünde. Gott liebt zwar alle Menſchen, aber nur wenn und weil ſie Chriſten ſind oder wenigſtens ſein können und ſein wollen. Chriſt ſein, heißt von Gott

*) Auch Gott ſelbſt ſparet keineswegs immer die Beſtrafung der Gottesläſterer, der Ungläubigen, der Ketzer für die Zukunft auf, ſondern er beſtraft ſie auch oft ſchon in dieſem Leben „ſeiner Chriſtenheit zu gute und zur Stärkung des Glaubens“, ſo z. B. den Ketzer Cerinthum, den Ketzer Arium. S. Luther. (T. XIV. p. 13.)

**) Wer den Geiſt Gottes hat, erinnere ſich an den Vers (Pſalm 139, 21.): Ich haſſe ja Herr, die dich haſſen.“ Bernardus. (Epist. 193 ad magist. Ironem Card.)

geliebt ſein, nicht Chriſt ſein, von Gott gehaßt werden, ein Gegenſtand des göttlichen Zorns ſein.*) Der Chriſt darf alſo nur den Chriſten lieben; den Andern nur als möglichen Chriſten; er darf nur lieben, was der Glaube heiligt, ſegnet. Der Glaube iſt die Taufe der Liebe. Die Liebe zum Menſchen als Menſchen iſt nur die natürliche. Die chriſtliche Liebe iſt die übernatürliche, verklärte, geheiligte Liebe; aber die chriſtliche liebt auch nur Chriſtliches. Der Satz: „liebet eure Feinde" bezieht ſich nur auf perſönliche Feinde, aber nicht auf die öffentlichen Feinde, die Feinde Gottes, die Feinde des Glaubens, die Ungläubigen. Wer den Menſchen liebt, der Chriſtus läugnet, Chriſtus nicht glaubt, verläugnet ſeinen Herrn und Gott; der Glaube hebt die naturgemäßen Bande der Menſchheit auf; er ſetzt an die Stelle der allgemeinen, natürlichen Einheit eine particuläre.

Wende man nicht dagegen ein, daß es in der Bibel heißt: „richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet", daß der Glaube alſo Gott wie das Gericht, ſo das Verdammungsurtheil überlaſſe. Auch dieſer und andere ähnliche Sprüche gelten nur im chriſtlichen Privatrecht, aber nicht im chriſtlichen Staatsrecht, gehören nur der Moral, nicht der Dogmatik an. Es iſt ſchon Glaubensindifferenz, ſolche moraliſche Ausſprüche auf das Gebiet der Dogmatik zu ziehen. Die Unterſcheidung zwiſchen dem Ungläubigen und Menſchen iſt eine Frucht moderner Humanität. Dem Glauben geht der Menſch im Glauben auf; der weſentliche Unterſchied des Menſchen vom Thiere beruht für ihn nur auf dem religiöſen Glauben. Nur der Glaube begreift in ſich alle Tugenden, die den Menſchen gottwohlgefällig machen; Gott aber iſt das Maß, ſein Wohlgefallen die höchſte Norm; der Gläubige alſo allein der legitime, normale Menſch, der Menſch,

*) „Wer Chriſtus verläugnet, wird von Chriſtus verläugnet." Cyprian. (Epist. E. 73. §. 18. Edit. Gersdorf.)

wie er ſein ſoll, der Menſch, den Gott anerkennt. Wo die Unterſcheidung zwiſchen dem Menſchen und dem Gläubigen gemacht wird, da hat ſich der Menſch ſchon vom Glauben abgetrennt; da gilt der Menſch ſchon für ſich ſelbſt, unabhängig vom Glauben. Der Glaube iſt daher nur dort ein wahrer, ungeheuchelter, wo der Glaubensunterſchied in aller Schärfe wirkt. Wird der Unterſchied des Glaubens abgeſtumpft, ſo wird natürlich auch der Glaube ſelbſt indifferent, charakterlos. Nur in an ſich indifferenten Dingen iſt der Glaube liberal. Der Liberalismus des Apoſtels Paulus hat zur Vorausſetzung die Annahme der Grundartikel des Glaubens. Wo Alles auf die Grundartikel des Glaubens ankommt, entſteht der Unterſchied zwiſchen Weſentlichem und Unweſentlichem. Im Gebiet des Unweſentlichen giebt es kein Geſetz, da ſeid ihr frei. Aber natürlich nur unter der Bedingung, daß ihr dem Glauben ſein Recht ungeſchmälert laßt, gewährt euch der Glaube Rechte, Freiheiten.

Es wäre daher ganz falſch, ſich ſo zu helfen, daß man ſagte, der Glaube überlaſſe das Gericht Gott. Er überläßt ihm nur das moraliſche Gericht in Betreff des Glaubens, nur das Gericht über die moraliſche Beſchaffenheit deſſelben, über den erheuchelten oder aufrichtigen Glauben der Chriſten. Welche zur Linken, welche zur Rechten Gottes ſtehen werden, das weiß der Glaube. Nur in Rückſicht der Perſonen weiß er es nicht; aber daß nur die Gläubigen überhaupt Erben des ewigen Reichs ſind, das iſt außer Zweifel.*) Aber auch davon abge-

*) „Il y a, ſagt Jurieux T. 4. Papisme c. 11, un principe dangereux, que les Esprits forts de ce Siecle essayent d'établir, c'est que les Erreurs de creance de quelque nature qu'elles soyent ne damnent pas; denn es iſt unmöglich, daß einer der da gläubet, daß nur ein (ſeligmachender) Glaube Epheſ. 4. 5. und der da weiß, welches der ſeligmachende und rechte Glaube ſei, nicht auch ſollte wiſſen, welches der unrechte, und welche Ketzer ſind oder nicht.“ Das Ebenbild Chriſt. Thomaſii durch S. Bentzen Pastorn. 1692. S. 87. „Wir richten und urtheilen, ſagt Luther in ſeinen Tiſchreden in Betreff der Wiedertäufer, nach dem Evangelio, wer nicht glaubt, der iſt ſchon gerichtet. Darum müſſen wir gewiß ſein, daß ſie irren und verdammt ſind!

den ſie nicht von Schmerz ergriffen; im Gegentheil, indem ſie die unausſprechlichen Leiden der Gottloſen ſehen, danken ſie freudetrunken Gott für ihre Errettung.“ *)

Der Glaube iſt das Gegentheil der Liebe. Die Liebe erkennt auch in der Sünde noch die Tugend, im Irrthum die Wahrheit. Nur ſeit der Zeit, wo an die Stelle der Macht des Glaubens die Macht der naturwahren Einheit der Menſchheit, die Macht der Vernunft, der Humanität getreten, erblickt man auch im Polytheismus, im Götzendienſt überhaupt Wahrheit oder ſucht man wenigſtens durch menſchliche, natürliche Gründe zu erklären, was der in ſich ſelbſt befangene Glaube nur aus dem Teufel ableitet. Darum iſt die Liebe nur identiſch mit der Vernunft, aber nicht mit dem Glauben; denn wie die Vernunft, ſo iſt die Liebe freier, univerſeller, der Glaube aber engherziger, beſchränkter Natur. Nur wo Vernunft, da herrſcht allgemeine Liebe; die Vernunft iſt ſelbſt nichts Andres als die univerſale Liebe. Der Glaube hat die Hölle erfunden, nicht die Liebe, nicht die Vernunft. Der Liebe iſt die Hölle ein Greuel, der Vernunft ein Unſinn. Es wäre erbärmlich, in der Hölle nur eine Verirrung des Glaubens, einen falſchen Glauben erblicken zu wollen. Die Hölle ſteht auch ſchon in der Bibel.

*) Petrus L. l. IV. dist. 50. c. 4. Dieſer Satz iſt aber keineswegs ein Ausſpruch des Petrus L. ſelbſt. Petrus L. iſt viel zu beſcheiden, ſchüchtern und abhängig von den Autoritäten des Chriſtenthums, als daß er ſo eine Behauptung auf ſeine eigne Fauſt hin wagte. Nein! Dieſer Satz iſt ein allgemeiner Ausſpruch, ein charakteriſtiſcher Ausdruck der chriſtlichen, der gläubigen Liebe. — Die Lehre einiger Kirchenväter, wie z. B. des Origenes, des Gregors von Nyſſa, daß die Strafen der Verdammten einſt enden würden, ſtammt nicht aus der chriſtlichen oder kirchlichen Lehre, ſondern aus dem Platonismus. Ausdrücklich wurde daher auch die Lehre von der Endlichkeit der Höllenſtrafen nicht nur von der katholiſchen, ſondern auch proteſtantiſchen Kirche (Augsb. Confeſſ. Art. 17.) verworfen. — Ein köſtliches Exempel von der excluſiven, menſchenfeindlichen Bornirtheit der chriſtlichen Liebe iſt auch die von Strauß (chriſtl. Glaubenslehre II. B. S. 547) aus Buddeus citirte Stelle, nach welcher nicht die Kinder der Menſchen überhaupt, ſondern ausſchließlich — die Kinder der Chriſten der göttlichen Gnade und Seligkeit theilhaftig werden, ungetauft ſterben.

Der Glaube kennt keinen andern Unterſchied als den zwiſchen Gottes- und Götzendienſt. Der Glaube allein giebt Gott die Ehre; der Unglaube entzieht Gott, was ihm gebührt. Der Unglaube iſt eine Injurie gegen Gott, ein Majeſtätsverbrechen. Die Heiden beten Dämone an; ihre Götter ſind Teufel. „Ich ſage, daß die Heiden, was ſie opfern, das opfern ſie den Teufeln und nicht Gott. Nun will ich nicht, daß ihr in der Teufel Gemeinſchaft ſein ſollt.“ Der Teufel iſt aber die Verneinung Gottes; er haßt Gott, will, daß kein Gott ſei. So iſt der Glaube blind gegen das Gute und Wahre, welches auch dem Götzendienſt zu Grunde liegt; ſo erblickt er in Allem, was nicht ſeinem Gotte, d. i. ihm ſelbſt huldigt, Götzendienſt, und im Götzendienſt nur Teufelswerk. Der Glaube muß daher auch der Geſinnung nach nur verneinend ſein gegen dieſe Verneinung Gottes: er iſt alſo weſentlich intolerant gegen ſein Gegentheil, überhaupt gegen das, was nicht mit ihm ſtimmt. Seine Toleranz wäre Intoleranz gegen Gott, der das Recht zu unbedingter Alleinherrſchaft hat. Es ſoll nichts beſtehen, nichts exiſtiren, was nicht Gott, nicht den Glauben anerkennt. „Daß in dem Namen Jeſu ſich beugen ſollen alle derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Sonne ſind, und alle Zungen bekennen ſollen, daß Jeſus Chriſtus der Herr ſei zur Ehre Gottes des Vaters.“*) Darum fordert der Glaube ein Jenſeits, eine Welt, wo der Glaube keinen Gegenſatz mehr hat oder dieſer Gegenſatz wenigſtens nur noch dazu exiſtirt, um das Selbſtgefühl des triumphirenden Glaubens zu verherrlichen. Die Hölle verſüßt die Freuden der ſeligen Gläubigen. „Hervortreten werden ſie, die Auserwählten, um zu ſchauen die Qualen der Gottloſen, und bei dieſem Anblick wer-

*) Philipper 2, 10. 11. „Wenn man den Namen Jeſu Chriſti höret, ſo ſoll erſchrecken Alles, was im Himmel und auf Erden ungläubig und gottlos iſt.“ Luther. (T. XVI. p. 322.) „Der Chriſt rühmt ſich des Todes des Heiden, weil er Chriſtum verherrlicht.“ Divus Bernardus. (Sermo exhort. ad Milites Templi.)

den ſie nicht von Schmerz ergriffen; im Gegentheil, indem ſie die unausſprechlichen Leiden der Gottloſen ſehen, danken ſie freudetrunken Gott für ihre Errettung." *)

Der Glaube iſt das Gegentheil der Liebe. Die Liebe erkennt auch in der Sünde noch die Tugend, im Irrthum die Wahrheit. Nur ſeit der Zeit, wo an die Stelle der Macht des Glaubens die Macht der naturwahren Einheit der Menſchheit, die Macht der Vernunft, der Humanität getreten, erblickt man auch im Polytheismus, im Götzendienſt überhaupt Wahrheit oder ſucht man wenigſtens durch menſchliche, natürliche Gründe zu erklären, was der in ſich ſelbſt befangene Glaube nur aus dem Teufel ableitet. Darum iſt die Liebe nur identiſch mit der Vernunft, aber nicht mit dem Glauben; denn wie die Vernunft, ſo iſt die Liebe freier, univerſeller, der Glaube aber engherziger, beſchränkter Natur. Nur wo Vernunft, da herrſcht allgemeine Liebe; die Vernunft iſt ſelbſt nichts Andres als die univerſale Liebe. Der Glaube hat die Hölle erfunden, nicht die Liebe, nicht die Vernunft. Der Liebe iſt die Hölle ein Greuel, der Vernunft ein Unſinn. Es wäre erbärmlich, in der Hölle nur eine Verirrung des Glaubens, einen falſchen Glauben erblicken zu wollen. Die Hölle ſteht auch ſchon in der Bibel.

*) Petrus L. l. IV. dist. 50. c. 4. Dieſer Satz iſt aber keineswegs ein Ausſpruch des Petrus L. ſelbſt. Petrus L. iſt viel zu beſcheiden, ſchüchtern und abhängig von den Autoritäten des Chriſtenthums, als daß er ſo eine Behauptung auf ſeine eigne Fauſt hin wagte. Nein! Dieſer Satz iſt ein allgemeiner Ausſpruch, ein charakteriſtiſcher Ausdruck der chriſtlichen, der gläubigen Liebe. — Die Lehre einiger Kirchenväter, wie z. B. des Origenes, des Gregors von Nyſſa, daß die Strafen der Verdammten einſt enden würden, ſtammt nicht aus der chriſtlichen oder kirchlichen Lehre, ſondern aus dem Platonismus. Ausdrücklich wurde daher auch die Lehre von der Endlichkeit der Höllenſtrafen nicht nur von der katholiſchen, ſondern auch proteſtantiſchen Kirche (Augsb. Confeſſ. Art. 17.) verworfen. — Ein köſtliches Exempel von der excluſiven, menſchenfeindlichen Borniertheit der chriſtlichen Liebe iſt auch die von Strauß (chriſtl. Glaubenslehre II. B. S. 547) aus Buddeus citirte Stelle, nach welcher nicht die Kinder der Menſchen überhaupt, ſondern ausſchließlich nur die Kinder der Chriſten der göttlichen Gnade und Seligkeit theilhaftig werden, wenn ſie ungetauft ſterben.

Der Glaube ist überhaupt überall sich selbst gleich, wenigstens der positiv religiöse Glaube, der Glaube in dem Sinne, in welchem er hier genommen wird und genommen werden muß, wenn man nicht die Elemente der Vernunft, der Bildung mit dem Glauben vermischen will — eine Vermischung, in welcher freilich der Charakter des Glaubens unkenntlich wird.

Wenn also der Glaube nicht dem Christenthum widerspricht, so widersprechen ihm auch nicht die Gesinnungen, die aus dem Glauben, nicht die Handlungen, die aus diesen Gesinnungen sich ergeben. Der Glaube verdammt: alle Handlungen, alle Gesinnungen, welche der Liebe, der Humanität, der Vernunft widersprechen, entsprechen dem Glauben. Alle Greuel der christlichen Religionsgeschichte, von denen unsere Gläubigen sagen, daß sie nicht aus dem Christenthum gekommen, sind, weil aus dem Glauben, aus dem Christenthum entsprungen. Es ist dieses ihr Läugnen sogar eine nothwendige Folge des Glaubens; denn der Glaube eignet sich nur das Gute zu, alles Böse aber schiebt er auf den Unglauben oder nicht rechten Glauben oder auf den Menschen überhaupt. Aber gerade darin, daß der Glaube läugnet, daß das Böse im Christenthum seine Schuld sei, haben wir den schlagenden Beweis, daß er wirklich der Urheber davon ist, weil den Beweis von seiner Beschränktheit, Parteilichkeit und Intoleranz, vermöge welcher er nur gut ist gegen sich, gegen seine Anhänger, aber böse, ungerecht gegen alles Andere. Das Gute, was von Christen geschehen, hat dem Glauben zufolge nicht der Mensch, sondern der Christ, der Glaube: aber das Böse der Christen hat nicht der Christ, sondern der Mensch gethan. Die bösen Glaubenshandlungen der Christenheit entsprechen also dem Wesen des Glaubens — des Glaubens, wie er sich selbst schon in der ältesten und heiligsten Urkunde des Christenthums, der Bibel ausgesprochen. „So Jemand euch Evangelium anders predigt, denn das ihr empfangen habt, der sei verflucht ἀνάθεμα

„Und wer der Kleinen Einen ärgert, die an mich glauben, dem wäre es besser, daß ihm ein Mühlstein an seinen Hals gehängt würde und er in das Meer geworfen würde.“ Marcus 9, 42. Matthäi 18, 6. Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden, wer aber nicht glaubet, der wird verdammet werden.“ Marcus 16, 16. Der Unterschied zwischen dem Glauben, wie er sich in der Bibel bereits ausgesprochen, und dem Glauben, wie er sich in der spätern Zeit geltend gemacht, ist nur der Unterschied zwischen dem Keime und der Pflanze. Im Keime kann ich freilich nicht so deutlich sehen, was in der reifen Pflanze mir in die Augen fällt; und doch lag die Pflanze schon im Keime. Aber was in die Augen fällt, das natürlich wollen die Sophisten nicht mehr anerkennen; sie halten sich nur an den Unterschied zwischen der entwickelten und unentwickelten Existenz; die Einheit schlagen sie sich aus dem Sinne.

Der Glaube geht nothwendig in Haß, der Haß in Verfolgung über, wo die Macht des Glaubens keinen Widerstand findet, sich nicht bricht an einer dem Glauben fremden Macht, an der Macht der Liebe, der Humanität, des Rechtsgefühls. Der Glaube für sich selbst erhebt sich nothwendig über die Gesetze der natürlichen Moral. Die Glaubenslehre ist die Lehre der Pflichten gegen Gott — die höchste Pflicht der Glaube. So viel höher Gott als der Mensch, so viel höher stehen die Pflichten gegen Gott, als gegen den Menschen. Und nothwendig treten die Pflichten gegen Gott in Collision mit den gemein menschlichen Pflichten. Gott wird nicht nur geglaubt, vorgestellt als das gemeinsame Wesen, der Vater der Menschen, die Liebe — solcher Glaube ist Glaube der Liebe — er wird auch vorgestellt als persönliches Wesen, als Wesen für sich. So gut sich daher Gott als ein Wesen für sich vom Wesen des Menschen absondert, so gut sondern sich auch die Pflichten gegen Gott ab von den Pflichten gegen den Menschen — sondert sich im Gemüthe der

Glaube von der Moral, der Liebe.*) Erwiedere man nicht, daß der Glaube an Gott der Glaube an die Liebe, das Gute ſelbſt, der Glaube alſo ſchon ein Ausdruck des guten Gemüths iſt. Im Begriffe der Perſönlichkeit verſchwinden die ſittlichen Beſtimmungen; ſie werden zur Nebenſache, zu bloßen Accidenzen. Die Hauptſache iſt das Subject, das göttliche Ich. Die Liebe zu Gott ſelbſt iſt, weil Liebe zu einem perſönlichen Weſen, keine moraliſche, ſondern perſönliche Liebe. Unzählige fromme Lieder athmen nur Liebe zum Herrn, aber in dieſer Liebe zeigt ſich kein Funke einer erhabnen ſittlichen Idee oder Geſinnung.

Der Glaube iſt ſich das Höchſte, weil ſein Gegenſtand eine göttliche Perſönlichkeit. Er macht daher von ſich die ewige Seligkeit abhängig, nicht von der Erfüllung der gemeinen menſchlichen Pflichten. Was aber die ewige Seligkeit zur Folge hat, das beſtimmt ſich im Sinne des Menſchen nothwendig zur Hauptſache. Wie daher innerlich dem Glauben die Moral untergeordnet wird, ſo kann, ſo muß ſie auch äußerlich, praktiſch ihm untergeordnet, ja aufgeopfert werden. Es iſt nothwendig, daß es Handlungen giebt, in denen Glaube im Unterſchiede oder vielmehr im Widerſpruch mit der Moral zur Erſcheinung kommt — Handlungen, die moraliſch ſchlecht, aber dem Glauben nach löblich ſind, weil ſie nur das Beſte des Glaubens bezwecken. Alles Heil liegt am Glauben; Alles daher wieder an dem

*) Der Glaube iſt zwar nicht „ohne gute Werke“, ja es iſt ſo unmöglich nach Luthers Ausſpruch, Werke vom Glauben zu ſcheiden, als unmöglich, Brennen und Leuchten vom Feuer zu ſcheiden. Aber gleichwohl — und das iſt die Hauptſache — gehören die guten Werke nicht in den Artikel von der Rechtfertigung vor Gott, d. h. man wird gerecht vor Gott und „ſelig ohne die Werke allein durch den Glauben.“ Der Glaube wird alſo doch ausdrücklich von den guten Werken unterſchieden: nur der Glaube gilt vor Gott, nicht das gute Werk; nur der Glaube urſachet die Seligkeit, nicht die Tugend; nur der Glaube hat alſo ſubſtanzielle, die Tugend nur accidenzielle Bedeutung, d. h. nur der Glaube hat religiöſe Bedeutung, göttliche Autorität, nicht die Moral. — Bekanntlich behaupteten Einige ſogar, daß die guten Werke nicht nur nicht nöthig, ſondern auch ſogar „ſchädlich zur Seligkeit“ ſeien. Ganz richtig.

Heil des Glaubens. Iſt der Glaube gefährdet, ſo iſt die ewige Seligkeit und die Ehre Gottes gefährdet. Alles privilegirt daher der Glaube, wenn es nur die Beförderung des Glaubens zum Zwecke hat; denn er iſt ja, ſtreng genommen, das einzige Gute im Menſchen, wie Gott ſelbſt das einzige gute Weſen, das erſte, das höchſte Gebot daher: Glaube! *)

Eben deßwegen, weil kein natürlicher, innerer Zuſammenhang zwiſchen dem Glauben und der moraliſchen Geſinnung ſtattfindet, es vielmehr im Weſen des Glaubens an ſich liegt, daß er gleichgültig iſt gegen die moraliſchen Pflichten, **) daß er die Liebe des Menſchen der Ehre Gottes aufopfert, eben deßwegen wird gefordert, daß der Glaube gute Werke im Gefolge haben, daß er durch die Liebe ſich bethätigen ſoll. Der gegen die Liebe gleichgültige oder liebloſe Glaube widerſpricht der Vernunft, dem natürlichen Rechtsſinn des Menſchen, dem moraliſchen Gefühl, als welchem ſich die Liebe unmittelbar als Geſetz und Wahrheit aufdringt. Der Glaube wird daher im Widerſpruch mit ſeinem Weſen an ſich durch die Moral beſchränkt: ein Glaube, der nichts Gutes wirkt, ſich nicht durch die Liebe bethätigt, iſt kein wahrer, kein lebendiger. Aber dieſe Beſchränkung ſtammt nicht aus dem Glauben ſelbſt. Es iſt die vom Glauben unabhängige Macht der Liebe, die ihm Geſetze giebt; denn es wird hier die

*) Siehe hierüber z. B. J. H. Boehmeri Jus Eccles. Lib. V. Tit. VII. §. 32. §. 44.

**) „Placeita de Fide ſagt: man muß nicht in der Natur der Dinge ſelbſt die wahrhafte Urſache von der Unzertrennlichkeit des Glaubens und der Frömmigkeit ſuchen. Man muß ſie, wenn ich mich nicht irre, einzig in dem Willen Gottes ſuchen. Er hat Recht und denkt, wie wir, wenn er jene Verbindung (nämlich der Heiligkeit oder frommen, tugendhaften Geſinnung mit dem Glauben) von der gnädigen Willensverfügung Gottes ableitet. Auch iſt dieſer Gedanke kein neuer, ſondern mit unſern ältern Theologen übereinſtimmender." J. A. Erneſti. (Vindiciae arbitrii div. Opusc. Theol. p. 297.) „Wenn Jemand behauptet, daß der kein Chriſt ſei, welcher Glauben ohne Liebe hat, ſo ſei er verflucht." Concil. Trid. (Sess. VI. de justif. 3.)

moraliſche Beſchaffenheit zum Kennzeichen der Aechtheit des Glaubens, die Wahrheit des Glaubens von der Wahrheit der Moral abhängig gemacht — ein Verhältniß, das aber dem Glauben widerſpricht.

Wohl macht der Glaube den Menſchen ſelig; aber ſo viel iſt gewiß: er flößt ihm keine wirklich ſittlichen Geſinnungen ein. Beſſert er den Menſchen, hat er moraliſche Geſinnungen zur Folge, ſo kommt das nur aus der innern, vom religiöſen Glauben unabhängigen Ueberzeugung von der unumſtößlichen Wahrheit der Moral. Nur die Moral iſt es, die dem Gläubigen ins Gewiſſen ruft: Dein Glaube iſt nichts, wenn er Dich nicht gut macht, keineswegs aber der Glaube. Wohl kann, nicht iſt es zu läugnen, die Gewißheit ewiger Seligkeit, der Vergebung der Sünden, der Begnadigung und Erlöſung von allen Strafen den Menſchen geneigt machen, Gutes zu thun. Der Menſch, der dieſes Glaubens iſt, hat Alles; er iſt ſelig;*) er wird gleichgültig gegen die Güter dieſer Welt; kein Neid, keine Habſucht, kein Ehrgeiz, kein ſinnliches Verlangen kann ihn feſſeln; alles Irdiſche ſchwindet im Hinblick auf die himmliſche Gnade und die ewige überirdiſche Seligkeit. Aber die guten Werke kommen bei ihm nicht aus den Geſinnungen der Tugend ſelbſt. Nicht die Liebe ſelbſt, nicht der Gegenſtand der Liebe, der Menſch, die Baſis aller Moral, iſt die Triebfeder ſeiner guten Handlungen. Nein! er thut Gutes nicht um des Guten, nicht um des Menſchen, ſondern um Gottes willen — aus Dankbarkeit gegen Gott, der Alles für ihn gethan und für den er daher auch ſeinerſeits wieder Alles thun muß, was nur immer in ſeinem Vermögen ſteht. Er unterläßt die Sünde, weil ſie Gott, ſeinen Heiland, ſeinen Herrn und Wohlthäter beleidigt.**) Der Begriff der Tugend iſt hier der

*) S. hierüber Luther z. B. T. XIV. p. 286.

**) „Darum ſollen gute Werke dem Glauben folgen, als Dankſagungen gegen Gott.“ (Apol. der Augsb. Conf. Art. 3.) „Wie kann ich Dir dann

Heil des Glaubens. Iſt der Glaube gefährdet, ſo iſt die ewige Seligkeit und die Ehre Gottes gefährdet. Alles privilegirt daher der Glaube, wenn es nur die Beförderung des Glaubens zum Zwecke hat; denn er iſt ja, ſtreng genommen, das einzige Gute im Menſchen, wie Gott ſelbſt das einzige gute Weſen, das erſte, das höchſte Gebot daher: Glaube! *)

Eben deßwegen, weil kein natürlicher, innerer Zuſammenhang zwiſchen dem Glauben und der moraliſchen Geſinnung ſtattfindet, es vielmehr im Weſen des Glaubens an ſich liegt, daß er gleichgültig iſt gegen die moraliſchen Pflichten, **) daß er die Liebe des Menſchen der Ehre Gottes aufopfert, eben deßwegen wird gefordert, daß der Glaube gute Werke im Gefolge haben, daß er durch die Liebe ſich bethätigen ſoll. Der gegen die Liebe gleichgültige oder liebloſe Glaube widerſpricht der Vernunft, dem natürlichen Rechtsſinn des Menſchen, dem moraliſchen Gefühl, als welchem ſich die Liebe unmittelbar als Geſetz und Wahrheit aufdringt. Der Glaube wird daher im Widerſpruch mit ſeinem Weſen an ſich durch die Moral beſchränkt: ein Glaube, der nichts Gutes wirkt, ſich nicht durch die Liebe bethätigt, iſt kein wahrer, kein lebendiger. Aber dieſe Beſchränkung ſtammt nicht aus dem Glauben ſelbſt. Es iſt die vom Glauben unabhängige Macht der Liebe, die ihm Geſetze giebt; denn es wird hier die

*) Siehe hierüber z. B. J. H. Boehmeri Jus Eccles. Lib. V. Tit. VII. §. 32. §. 44.

**) „Placetta de Fide ſagt: man muß nicht in der Natur der Dinge ſelbſt die wahrhafte Urſache von der Unzertrennlichkeit des Glaubens und der Frömmigkeit ſuchen. Man muß ſie, wenn ich mich nicht irre, einzig in dem Willen Gottes ſuchen. Er hat Recht und denkt, wie wir, wenn er jene Verbindung (nämlich der Heiligkeit oder frommen, tugendhaften Geſinnung mit dem Glauben) von der gnädigen Willensverfügung Gottes ableitet. Auch iſt dieſer Gedanke kein neuer, ſondern mit unſern ältern Theologen übereinſtimmender.“ J. A. Ernesti. (Vindiciae arbitrii div. Opusc. Theol. p. 297.) „Wenn Jemand behauptet, daß der kein Chriſt ſei, welcher Glauben ohne Liebe hat, ſo ſei er verflucht.“ Concil. Trid. (Sess. VI. de justif. can. 28.)

moraliſche Beſchaffenheit zum Kennzeichen der Aechtheit des Glaubens, die Wahrheit des Glaubens von der Wahrheit der Moral abhängig gemacht — ein Verhältniß, das aber dem Glauben widerſpricht.

Wohl macht der Glaube den Menſchen ſelig; aber ſo viel iſt gewiß: er flößt ihm keine wirklich ſittlichen Geſinnungen ein. Beſſert er den Menſchen, hat er moraliſche Geſinnungen zur Folge, ſo kommt das nur aus der innern, vom religiöſen Glauben unabhängigen Ueberzeugung von der unumſtößlichen Wahrheit der Moral. Nur die Moral iſt es, die dem Gläubigen ins Gewiſſen ruft: Dein Glaube iſt nichts, wenn er Dich nicht gut macht, keineswegs aber der Glaube. Wohl kann, nicht iſt es zu läugnen, die Gewißheit ewiger Seligkeit, der Vergebung der Sünden, der Begnadigung und Erlöſung von allen Strafen den Menſchen geneigt machen, Gutes zu thun. Der Menſch, der dieſes Glaubens iſt, hat Alles; er iſt ſelig;*) er wird gleichgültig gegen die Güter dieſer Welt; kein Neid, keine Habſucht, kein Ehrgeiz, kein ſinnliches Verlangen kann ihn feſſeln; alles Irdiſche ſchwindet im Hinblick auf die himmliſche Gnade und die ewige überirdiſche Seligkeit. Aber die guten Werke kommen bei ihm nicht aus den Geſinnungen der Tugend ſelbſt. Nicht die Liebe ſelbſt, nicht der Gegenſtand der Liebe, der Menſch, die Baſis aller Moral, iſt die Triebfeder ſeiner guten Handlungen. Nein! er thut Gutes nicht um des Guten, nicht um des Menſchen, ſondern um Gottes willen — aus Dankbarkeit gegen Gott, der Alles für ihn gethan und für den er daher auch ſeinerſeits wieder Alles thun muß, was nur immer in ſeinem Vermögen ſteht. Er unterläßt die Sünde, weil ſie Gott, ſeinen Heiland, ſeinen Herrn und Wohlthäter beleidigt.**) Der Begriff der Tugend iſt hier der

*) S. hierüber Luther z. B. T. XIV. p. 286.

**) „Darum ſollen gute Werke dem Glauben folgen, als Dankſagungen gegen Gott.“ (Apol. der Augsb. Conf. Art. 3.) „Wie kann ich Dir dann

lichkeit Gottes die Liebe aufopfere. Die Geſchichte des Chriſtenthums hat dieſen Widerſpruch hinlänglich beſtätigt. Der Katholicismus beſonders feierte die Liebe als die weſentliche Gottheit ſo begeiſtert, daß ihm in dieſer Liebe ganz die Perſönlichkeit Gottes verſchwand. Aber zugleich opferte er wieder in einer und derſelben Seele der Majeſtät des Glaubens die Liebe auf. Der Glaube hält ſich an die Selbſtſtändigkeit Gottes; die Liebe hebt ſie auf. Gott iſt die Liebe, heißt: Gott iſt nichts für ſich; wer liebt, giebt ſeine egoiſtiſche Selbſtſtändigkeit auf; er macht, was er liebt, zum Unentbehrlichen, Weſentlichen ſeiner Exiſtenz. Aber zugleich taucht doch wieder, während ich in die Tiefe der Liebe das Selbſt verſenke, der Gedanke des Subjects auf und ſtört die Harmonie des göttlichen und menſchlichen Weſens, welche die Liebe geſtiftet. Der Glaube tritt mit ſeinen Prätenſionen auf und räumt der Liebe nur ſo viel ein, als überhaupt einem Prädicat im gewöhnlichen Sinne zukommt. Er läßt die Liebe ſich nicht frei und ſelbſtſtändig entfalten; er macht ſich zum Weſen, zur Sache, zum Fundament. Die Liebe des Glaubens iſt nur eine rhetoriſche Figur, eine poetiſche Fiction des Glaubens — der Glaube in der Ekſtaſe. Kommt der Glaube wieder zu ſich, ſo iſt auch die Liebe dahin.

Nothwendig mußte ſich dieſer theoretiſche Widerſpruch auch praktiſch bethätigen. Nothwendig; denn die Liebe iſt im Chriſtenthum befleckt durch den Glauben, ſie iſt nicht frei, nicht wahrhaft erfaßt. Eine durch den Glauben beſchränkte Liebe iſt eine unwahre Liebe.*) Die Liebe kennt kein Geſetz, als ſich ſelbſt; ſie iſt göttlich durch ſich ſelbſt; ſie bedarf nicht der Weihe des Glaubens; ſie kann nur durch ſich ſelbſt begründet werden. Die Liebe, die durch den Glauben gebunden, iſt eine engherzige, falſche, dem Begriffe der Liebe, d. h.

*) Die einzige dem Weſen der Liebe nicht widerſprechende Beſchränkung iſt die Selbſtbeſchränkung der Liebe durch die Vernunft, die Intelligenz. Liebe, die die Strenge, das Geſetz der Intelligenz verſchmäht, iſt theoretiſch eine falſche praktiſch eine verderbliche Liebe.

zugleich dem Chriſtenthum? Wie iſt das möglich? Allerdings. Das Chriſtenthum ſanctionirt zugleich die Handlungen, die aus der Liebe, und die Handlungen, die aus dem Glauben ohne Liebe kommen. Hätte das Chriſtenthum nur die Liebe zum Geſetze gemacht, ſo hätten die Anhänger deſſelben Recht, man könnte ihm die Greuelthaten der chriſtlichen Religionsgeſchichte nicht als Schuld anrechnen; hätte es nur den Glauben zum Geſetz gemacht, ſo wären die Vorwürfe der Ungläubigen unbedingt, ohne Einſchränkung wahr. Das Chriſtenthum hat die Liebe nicht frei gegeben; ſich nicht zu der Höhe erhoben, die Liebe abſolut zu faſſen. Und es hat dieſe Freiheit nicht gehabt, nicht haben können, weil es Religion iſt — die Liebe daher der Herrſchaft des Glaubens unterworfen. Die Liebe iſt nur die exoteriſche, der Glaube die eſoteriſche Lehre des Chriſtenthums — die Liebe nur die Moral, der Glaube aber die Religion der chriſtlichen Religion.

Gott iſt die Liebe. Dieſer Satz iſt der höchſte des Chriſtenthums. Aber der Widerſpruch des Glaubens und der Liebe iſt ſchon in dieſem Satze enthalten. Die Liebe iſt nur ein Prädicat, Gott das Subject. Was iſt aber dieſes Subject im Unterſchiede von der Liebe? Und ich muß doch nothwendig ſo fragen, ſo unterſcheiden. Die Nothwendigkeit der Unterſcheidung wäre nur aufgehoben, wenn es umgekehrt hieße: die Liebe iſt Gott, die Liebe das abſolute Weſen. In dem Satze: „Gott iſt die Liebe" iſt das Subject das Dunkel, hinter welches der Glaube ſich verſteckt; das Prädicat das Licht, das erſt das an ſich dunkle Subject erhellt. Im Prädicat bethätige ich die Liebe, im Subject den Glauben. Die Liebe füllt nicht allein meinen Geiſt aus: ich laſſe einen Platz für meine Liebloſigkeit offen, indem ich Gott als Subject denke im Unterſchied vom Prädicat. Es iſt daher nothwendig, daß ich bald den Gedanken der Liebe verliere, bald wieder den Gedanken des Subjects, bald der Gottheit der Liebe die Perſönlichkeit Gottes, bald wieder der Perſön-

Göttlicheres kennt als sich selbst, weil sie nur an sich selbst, als die absolute Wahrheit glaubt.

Die christliche Liebe ist schon dadurch eine besondere, daß sie christliche ist, sich christliche nennt. Aber Universalität liegt im Wesen der Liebe. So lange die christliche Liebe die Christlichkeit nicht aufgiebt, nicht die Liebe schlechtweg zum obersten Gesetze macht, so lange ist sie eine Liebe, die den Wahrheitssinn beleidigt, denn die Liebe ist es eben, die den Unterschied zwischen Christenthum und sogenanntem Heidenthum aufhebt, — eine Liebe, die durch ihre Besonderheit mit dem Wesen der Liebe in Widerspruch tritt, eine abnorme, liebloſe Liebe, die daher längst auch mit Recht ein Gegenstand der Ironie geworden ist. Die wahre Liebe ist sich selbst genug; sie bedarf keiner besondern Titel, keiner Autorität. Die Liebe ist das universale Gesetz der Intelligenz und Natur — sie ist nichts Andres als die Verwirklichung der Einheit der Gattung auf dem Wege der Gesinnung. Soll diese Liebe auf den Namen einer Person gegründet werden, so ist dieß nur dadurch möglich, daß mit dieser Person abergläubische Vorstellungen verbunden werden, seien sie nun religiöser oder speculativer Art. Aber mit dem Aberglauben ist immer Sectengeist, Particularismus, mit dem Particularismus Fanatismus verbunden. Die Liebe kann sich nur gründen auf die Einheit der Gattung, der Intelligenz, auf die Natur der Menschheit; nur dann ist sie eine gründliche, im Princip geschützte, verbürgte, freie Liebe, denn sie stützt sich auf den Ursprung der Liebe, aus dem selbst die Liebe Christi stammte. Die Liebe Christi war selbst eine abgeleitete Liebe. Er liebte uns nicht aus sich, kraft eigner Vollmacht, sondern kraft der Natur der Menschheit. Stützt sich die Liebe auf seine Person, so ist diese Liebe eine besondere, die nur so weit geht, als die Anerkennung dieser Person geht, eine Liebe, die sich nicht auf den eignen Grund und Boden der Liebe stützt. Sollen wir deßwegen uns lieben, weil Christus uns geliebt? Solche Liebe wäre affectirte, nachgeäffte Liebe. Können wir

ſich ſelbſt widerſprechende Liebe, eine ſcheinheilige Liebe, denn ſie birgt den Haß des Glaubens in ſich; ſie iſt nur gut, ſo lange der Glaube nicht verletzt wird. In dieſem Widerſpruch mit ſich ſelbſt verfällt ſie daher, um den Schein der Liebe zu behalten, auf die teufliſchſten Sophismen, wie Auguſtin in ſeiner Apologie der Ketzerverfolgungen. Die Liebe iſt beſchränkt durch den Glauben; ſie findet daher auch die Handlungen der Liebloſigkeit, die der Glaube geüattet, nicht im Widerſpruch mit ſich; ſie legt die Handlungen des Haſſes, die um des Glaubens willen geſchehen, als Handlungen der Liebe aus. Und ſie verfällt nothwendig auf ſolche Widerſprüche, weil es ſchon an und für ſich ein Widerſpruch iſt, daß die Liebe durch den Glauben beſchränkt iſt. Duldet ſie einmal dieſe Schranke, ſo hat ſie ihr eignes Urtheil, ihr eingebornes Maß und Kriterium, ihre Selbſtſtändigkeit aufgegeben; ſie iſt den Einflüſterungen des Glaubens widerſtandlos preisgegeben.

Hier haben wir wieder ein Exempel, daß Vieles, was nicht dem Buchſtaben nach in der Bibel ſteht, dem Princip nach doch in ihr liegt. Wir finden dieſelben Widerſprüche in der Bibel, die wir im Auguſtin, im Katholicismus überhaupt finden, nur daß ſie hier beſtimmt ausgeſprochen werden, eine augenfällige, darum empörende Exiſtenz bekommen. Die Bibel verdammt durch den Glauben, begnadigt durch die Liebe. Aber ſie kennt nur eine auf den Glauben gegründete Liebe. Alſo auch hier ſchon eine Liebe, die verflucht, eine unzuverläſſige Liebe, eine Liebe, die mir keine Garantie giebt, daß ſie ſich nicht als Liebloſigkeit bewähre; denn anerkenne ich nicht die Glaubensartikel, ſo bin ich außer das Gebiet und Reich der Liebe gefallen, ein Gegenſtand des Fluchs, der Hölle, des Zornes Gottes, dem die Exiſtenz der Ungläubigen ein Aerger, ein Dorn im Auge iſt. Die chriſtliche Liebe hat nicht die Hölle überwunden, weil ſie nicht den Glauben überwunden. Die Liebe iſt an ſich ungläubig, der Glaube aber lieblos. Ungläubig aber iſt deßwegen die Liebe, weil ſie nichts

zwischen beiden schließt. Sklaven waren selbst Philosophen. Epiktet, der Sklave, war Stoiker; Antonin, der Kaiser, war es auch. So einte die Philosophie die Menschen. Die Stoiker*) lehrten, der Mensch sei nicht um seinetwillen, sondern um der Andern willen, d. h. zur Liebe geboren — ein Ausspruch, der unendlich mehr sagt, als das rühmlichst bekannte, die Feindesliebe gebietende Wort des Kaisers Antonin. Das praktische Princip der Stoiker ist insofern das Princip der Liebe. Die Welt ist ihnen eine gemeinsame Stadt, die Menschen Mitbürger. Seneca namentlich feiert in den erhabensten Aussprüchen die Liebe, die Clementia, die Humanität besonders gegen die Sklaven. So war der politische Rigorismus, die patriotische Engherzigkeit und Bornirtheit verschwunden.

Eine besondere Erscheinung dieser menschheitlichen Bestrebungen — die volksthümliche, populäre, darum religiöse, allerdings intensivste Erscheinung dieses neuen Princips war das Christenthum. Was anderwärts auf dem Wege der Bildung sich geltend machte, das sprach sich hier als religiöses Gemüth, als Glaubenssache aus. Darum machte das Christenthum selbst wieder eine allgemeine Einheit zu einer besondern, die Liebe zur Sache des Glaubens, aber setzte sie eben dadurch in Widerspruch mit der allgemeinen Liebe. Die Einheit wurde nicht bis auf ihren Ursprung zurückgeführt. Die Nationaldifferenzen verschwanden; dafür tritt aber jetzt die Glaubensdifferenz, der Gegensatz von Christlich und Unchristlich, heftiger als ein nationeller Gegensatz, häßlicher auch, in der Geschichte auf.

Alle auf eine besondere Erscheinung gegründete Liebe widerspricht, wie gesagt, dem Wesen der Liebe, als welche keine Schranken duldet, jede Besonderheit überwindet. Wir sollen den Menschen um des Men-

*) Auch die Peripatetiker; aber sie gründeten die Liebe, auch die gegen alle Menschen, nicht auf ein besonderes, religiöses, sondern ein natürliches, d. h. allgemeines, vernünftiges Princip.

ſchen wollen lieben. Der Menſch iſt dadurch Gegenſtand der Liebe, daß er Selbſtzweck, daß er ein vernunft- und liebefähiges Weſen iſt. Dieß iſt das Geſetz der Gattung, das Geſetz der Intelligenz. Die Liebe ſoll eine unmittelbare Liebe ſein, ja ſie iſt nur, als unmittelbare, Liebe. Schiebe ich aber zwiſchen den Andern und mich, der ich eben in der Liebe die Gattung verwirkliche, die Vorſtellung einer Individualität ein, in welcher die Gattung ſchon verwirklicht ſein ſoll, ſo hebe ich das Weſen der Liebe auf, ſtöre die Einheit durch die Vorſtellung eines Dritten außer uns; denn der Andere iſt mir dann nur um der Aehnlichkeit oder Gemeinſchaft willen, die er mit dieſem Urbild hat, nicht um ſeinetwillen, d. h. um ſeines Weſens willen Gegenſtand der Liebe. Es kommen hier alle Widerſprüche wieder zum Vorſchein, die wir in der Perſönlichkeit Gottes haben, wo der Begriff der Perſönlichkeit nothwendig für ſich ſelbſt, ohne die Qualität, welche ſie zu einer liebens- und verehrungswürdigen Perſönlichkeit macht, im Bewußtſein und Gemüth ſich befeſtigt. Die Liebe iſt die ſubjective Exiſtenz der Gattung, wie die Vernunft die objective Exiſtenz derſelben. In der Liebe, in der Vernunft verſchwindet das Bedürfniß einer Mittelsperſon. Chriſtus iſt ſelbſt nichts als ein Bild, unter welchem ſich dem Volksbewußtſein die Einheit der Gattung aufdrang und darſtellte. Chriſtus liebte die Menſchen: er wollte ſie alle ohne Unterſchied des Geſchlechts, Alters, Standes, der Nationalität beglücken, vereinen. Chriſtus iſt die Liebe der Menſchheit zu ſich ſelbſt als ein Bild — der entwickelten Natur der Religion zufolge — oder als eine Perſon — eine Perſon, die aber — verſteht ſich als religiöſer Gegenſtand — nur die Bedeutung eines Bildes hat, nur eine ideale iſt. Darum wird als Kennzeichen der Jünger die Liebe ausgeſprochen. Die Liebe iſt aber, wie geſagt, nichts Andres, als die Bethätigung, die Verwirklichung der Einheit der Gattung durch die Geſinnung. Die Gattung iſt kein bloßer Gedanke; ſie exiſtirt im Gefühle, in der Geſinnung, in der Energie der Liebe. Die Gattung iſt es, die

zwiſchen beiden ſchließt. Sklaven waren ſelbſt Philoſophen. Epiktet, der Sklave, war Stoiker; Antonin, der Kaiſer, war es auch. So einte die Philoſophie die Menſchen. Die Stoiker*) lehrten, der Menſch ſei nicht um ſeinetwillen, ſondern um der Andern willen, d. h. zur Liebe geboren — ein Ausſpruch, der unendlich mehr ſagt, als das rühmlichſt bekannte, die Feindesliebe gebietende Wort des Kaiſers Antonin. Das praktiſche Princip der Stoiker iſt inſofern das Princip der Liebe. Die Welt iſt ihnen eine gemeinſame Stadt, die Menſchen Mitbürger. Seneca namentlich feiert in den erhabenſten Ausſprüchen die Liebe, die Clementia, die Humanität beſonders gegen die Sklaven. So war der politiſche Rigorismus, die patriotiſche Engherzigkeit und Bornirtheit verſchwunden.

Eine beſondere Erſcheinung dieſer menſchheitlichen Beſtrebungen — die volksthümliche, populäre, darum religiöſe, allerdings intenſivſte Erſcheinung dieſes neuen Princips war das Chriſtenthum. Was anderwärts auf dem Wege der Bildung ſich geltend machte, das ſprach ſich hier als religiöſes Gemüth, als Glaubensſache aus. Darum machte das Chriſtenthum ſelbſt wieder eine allgemeine Einheit zu einer beſondern, die Liebe zur Sache des Glaubens, aber ſetzte ſie eben dadurch in Widerſpruch mit der allgemeinen Liebe. Die Einheit wurde nicht bis auf ihren Urſprung zurückgeführt. Die Nationaldifferenzen verſchwanden; dafür tritt aber jetzt die Glaubensdifferenz, der Gegenſatz von Chriſtlich und Unchriſtlich, heftiger als ein nationeller Gegenſatz, häßlicher auch, in der Geſchichte auf.

Alle auf eine beſondere Erſcheinung gegründete Liebe widerſpricht, wie geſagt, dem Weſen der Liebe, als welche keine Schranken duldet, jede Beſonderheit überwindet. Wir ſollen den Menſchen um des Men-

*) Auch die Peripatetiker; aber ſie gründeten die Liebe, auch die gegen alle Menſchen, nicht auf ein beſonderes, religiöſes, ſondern ein natürliches, d. h. allgemeines, vernünftiges Princip.

ichen wollen lieben. Der Menſch iſt dadurch Gegenſtand der Liebe, daß er Selbſtzweck, daß er ein vernunft- und liebefähiges Weſen iſt. Dieß iſt das Geſetz der Gattung, das Geſetz der Intelligenz. Die Liebe ſoll eine unmittelbare Liebe ſein, ja ſie iſt nur, als unmittelbare, Liebe. Schiebe ich aber zwiſchen den Andern und mich, der ich eben in der Liebe die Gattung verwirkliche, die Vorſtellung einer Individualität ein, in welcher die Gattung ſchon verwirklicht ſein ſoll, ſo hebe ich das Weſen der Liebe auf, ſtöre die Einheit durch die Vorſtellung eines Dritten außer uns; denn der Andere iſt mir dann nur um der Aehnlichkeit oder Gemeinſchaft willen, die er mit dieſem Urbild hat, nicht um ſeinetwillen, d. h. um ſeines Weſens willen Gegenſtand der Liebe. Es kommen hier alle Widerſprüche wieder zum Vorſchein, die wir in der Perſönlichkeit Gottes haben, wo der Begriff der Perſönlichkeit nothwendig für ſich ſelbſt, ohne die Qualität, welche ſie zu einer liebens- und verehrungswürdigen Perſönlichkeit macht, im Bewußtſein und Gemüth ſich befeſtigt. Die Liebe iſt die ſubjective Exiſtenz der Gattung, wie die Vernunft die objective Exiſtenz derſelben. In der Liebe, in der Vernunft verſchwindet das Bedürfniß einer Mittelsperſon. Chriſtus iſt ſelbſt nichts als ein Bild, unter welchem ſich dem Volksbewußtſein die Einheit der Gattung aufdrang und darſtellte. Chriſtus liebte die Menſchen: er wollte ſie alle ohne Unterſchied des Geſchlechts, Alters, Standes, der Nationalität beglücken, vereinen. Chriſtus iſt die Liebe der Menſchheit zu ſich ſelbſt als ein Bild — der entwickelten Natur der Religion zufolge — oder als eine Perſon — eine Perſon, die aber — verſteht ſich als religiöſer Gegenſtand — nur die Bedeutung eines Bildes hat, nur eine ideale iſt. Darum wird als Kennzeichen der Jünger die Liebe ausgeſprochen. Die Liebe iſt aber, wie geſagt, nichts Andres, als die Bethätigung, die Verwirklichung der Einheit der Gattung durch die Geſinnung. Die Gattung iſt kein bloßer Gedanke; ſie exiſtirt im Gefühle, in der Geſinnung, in der Energie der Liebe. Die Gattung iſt es, die

mir Liebe einflößt. Ein liebevolles Herz ist das Herz der Gattung. Also ist Christus als das Bewußtsein der Liebe das Bewußtsein der Gattung. Alle sollen wir eins in Christus sein. Christus ist das Bewußtsein unserer Einheit. Wer also den Menschen um des Menschen willen liebt, wer sich zur Liebe der Gattung erhebt, zur universalen, dem Wesen der Gattung entsprechenden Liebe*), der ist Christ, der ist Christus selbst. Er thut, was Christus that, was Christus zu Christus machte. Wo also das Bewußtsein der Gattung als Gattung entsteht, da verschwindet Christus, ohne daß sein wahres Wesen vergeht; denn Er war ja der Stellvertreter, das Bild des Bewußtseins der Gattung.

Achtundzwanzigstes Kapitel.

Schlußanwendung.

In dem entwickelten Widerspruch zwischen Glaube und Liebe haben wir den praktischen, handgreiflichen Nöthigungsgrund, über das Christenthum, über das eigenthümliche Wesen der Religion überhaupt uns zu erheben. Wir haben bewiesen, daß der Inhalt und Gegenstand der Religion ein durchaus menschlicher ist, bewiesen, daß das Geheimniß der Theologie die Anthropologie, des göttlichen Wesens das menschliche Wesen ist. Aber die Religion hat nicht das Bewußtsein von der Menschlichkeit ihres Inhalts; sie setzt sich vielmehr dem Menschlichen entgegen, oder wenigstens sie gesteht nicht ein, daß ihr

*) Die handelnde Liebe ist und muß natürlich immer eine besondere, beschränkte, d. h. auf das Nächste gerichtete sein. Aber sie ist doch ihrer Natur nach eine universale, indem sie den Menschen um des Menschen willen, den Menschen im Namen der Gattung liebt. Die christliche Liebe dagegen ist als christliche ihrer Natur nach exclusiv.

ben: Ueber der Moral ſchwebt Gott als ein vom Menſchen unterſchiedenes Weſen, dem das Beſte angehört, während dem Menſchen nur der Abfall zukommt. Alle Geſinnungen, die dem Leben, dem Menſchen zugewendet werden ſollen, alle ſeine beſten Kräfte vergeudet der Menſch an das bedürfnißloſe Weſen. Die wirkliche Urſache wird zum ſelbſtloſen Mittel, eine nur vorgeſtellte, eingebildete Urſache zur wahren, wirklichen Urſache. Der Menſch dankt Gott für die Wohlthaten, die ihm der Andere ſelbſt mit Opfern dargebracht. Der Dank, den er ſeinem Wohlthäter ausſpricht, iſt nur ein ſcheinbarer, er gilt nicht ihm, ſondern Gott. Er iſt dankbar gegen Gott, aber undankbar gegen den Menſchen.*) So geht die ſittliche Geſinnung in der Religion unter! So opfert der Menſch den Menſchen Gott auf! Das blutige Menſchenopfer iſt in der That nur ein roh ſinnlicher Ausdruck von dem innerſten Geheimniß der Religion. Wo blutige Menſchenopfer Gott dargebracht werden, da gelten dieſe Opfer für die höchſten, das ſinnliche Leben für das höchſte Gut. Deßwegen opfert man das Leben Gott auf, und zwar in außerordentlichen Fällen; man glaubt damit ihm die größte Ehre zu erweiſen. Wenn das Chriſtenthum nicht mehr, wenigſtens in unſrer Zeit, blutige Opfer ſeinem Gott darbringt, ſo kommt das, abgeſehen von andern Gründen, nur daher, daß das ſinnliche Leben nicht mehr für das höchſte Gut gilt. Man opfert dafür Gott die Seele, die Geſinnung, weil dieſe für höher gilt. Aber das Gemeinſame iſt, daß der Menſch in der Religion eine Verbindlichkeit gegen den Menſchen — wie die, das Leben des Andern zu achten, dankbar zu ſein — einer religiöſen Verbindlichkeit, das Verhältniß zum Menſchen

*) „Dieweil Gott wohlthut durch Obrigkeit, Herrn und die Creaturen, ſo platzet das Volk zu, henget an den Creaturen und nicht an den Schöpfer; ſie gehen nicht durch ſie zum Schöpfer. Daher iſt es gekommen, daß die Heyden aus den Königen haben Götter gemacht .... Denn man kann und will es nicht merken, wie das Werk oder die Wohlthat von Gott komme, und nicht ſchlecht von der Creatur, ob die wohl ein Mittel iſt, dadurch Gott wirket, uns hilft und giebet.“ Luther. (T. IV. p. 237.)

dem Verhältniß zu Gott aufopfert. Die Christen haben durch den Begriff der Bedürfnißlosigkeit Gottes, die nur ein Gegenstand der reinen Anbetung sei, allerdings viele wüste Vorstellungen beseitigt. Aber diese Bedürfnißlosigkeit ist nur ein abstracter, metaphysischer Begriff, der keineswegs das eigenthümliche Wesen der Religion begründet. Das Bedürfniß der Anbetung nur auf eine Seite, auf die subjective verlegt, läßt, wie jede Einseitigkeit, das religiöse Gemüth kalt; es muß also, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, doch der That nach eine dem subjectiven Bedürfniß entsprechende Bestimmung in Gott gesetzt werden, um Gegenseitigkeit herzustellen. Alle wirklichen Bestimmungen der Religion beruhen auf Gegenseitigkeit.*) Der religiöse Mensch denkt an Gott, weil Gott an ihn denkt, er liebt Gott, weil Gott ihn zuerst geliebt hat u. s. w. Gott ist eifersüchtig auf den Menschen — die Religion eifersüchtig auf die Moral;**) sie saugt ihr die besten Kräfte aus; sie giebt dem Menschen, was des Menschen ist, aber Gott,

*) „Wer mich ehrt, den will ich auch ehren, wer aber mich verachtet, der soll wieder verachtet werden." 1. Samuel. 2, 30. „Schon hat, o guter Vater! der niedrigste und ewigen Hasses würdigste Wurm das Vertrauen, von Dir geliebt zu werden, weil er fühlt, daß er liebt, oder vielmehr, weil er vorausfühlt, daß er geliebt wird, scheut er sich nicht wieder zu lieben. Niemand also, der bereits liebt, zweifle daran, geliebt zu werden." Bernardus Ad Thomam. (Epist. 107.) Ein sehr schöner und wichtiger Ausspruch. Wenn ich nicht für Gott bin, ist Gott nicht für mich; wenn ich nicht liebe, bin ich nicht geliebt. Das Passivum ist das seiner selbst gewisse Activum, das Object das seiner selbst gewisse Subject. Lieben heißt Mensch sein, Geliebtwerden heißt Gott sein. Ich bin geliebt, sagt Gott, ich liebe, der Mensch. Erst später kehrt sich dieß um und verwandelt sich das Passivum in das Activum und umgekehrt.

**) „Der Herr sprach zu Gideon: Des Volks ist zu viel, das mit dir ist, daß ich sollte Midian in ihre Hände geben; Israel möchte sich rühmen wider mich und sagen: Meine Hand hat mich erlöset", d. h. ne Israel sibi tribuat, quae mihi debentur. Richter 7, 2. „So spricht der Herr: Verflucht ist der Mann, der sich auf Menschen verläßt. Gesegnet aber ist der Mann, der sich auf den Herrn verläßt und der Herr seine Zuversicht ist." Jeremia 17, 5. „Gott will nicht unser Geld, Leib und Gut haben, sondern hat dasselbe dem Kayser (d. h. dem Repräsentanten der Welt, des Staates) gegeben und uns durch den Kayser. Aber das Herz,

was Gottes ist. Und Gottes ist die wahre, seelenvolle Gesinnung, das Herz.

Wenn wir in Zeiten, wo die Religion heilig war, die Ehe, das Eigenthum, die Staatsgesetze respectirt finden, so hat dieß nicht in der Religion seinen Grund, sondern in dem ursprünglich, natürlich sittlichen und rechtlichen Bewußtsein, dem die rechtlichen und sittlichen Verhältnisse als solche für heilig gelten. Wem das Recht nicht durch sich selbst heilig ist, dem wird es nun und nimmermehr durch die Religion heilig. Das Eigenthum ist nicht dadurch heilig geworden, daß es als ein göttliches Institut vorgestellt wurde, sondern weil es durch sich selbst, für sich selbst für heilig galt, wurde es als ein göttliches Institut betrachtet. Die Liebe ist nicht dadurch heilig, daß sie ein Prädicat Gottes, sondern sie ist ein Prädicat Gottes, weil sie durch und für sich selbst göttlich ist. Die Heiden verehren nicht das Licht, nicht die Quelle, weil sie eine Gabe Gottes ist, sondern weil sie sich durch sich selbst dem Menschen als etwas Wohlthätiges erweist, weil sie den Leidenden erquickt; ob dieser trefflichen Qualität erweisen sie ihr göttliche Ehre.

Wo die Moral auf die Theologie, das Recht auf göttliche Einsetzung gegründet wird, da kann man die unmoralischsten, unrechtlichsten, schändlichsten Dinge rechtfertigen und begründen. Ich kann die Moral durch die Theologie nur begründen, wenn ich selbst schon durch die Moral das göttliche Wesen bestimme. Widrigenfalls habe ich kein Kriterium des Moralischen und Unmoralischen, sondern eine unmoralische, willkührliche Basis, woraus ich alles Mögliche ableiten kann. Ich muß also die Moral, wenn ich sie durch Gott begründen will, schon in Gott setzen, d. h. ich kann die Mo-

---

welches das größte und beste ist am Menschen, hat er ihm fürbehalten, dasselbe soll man Gott geben, daß wir an ihn gläuben." Luther. (Th. XVI. S. 505.)

dem Verhältniß zu Gott aufopfert. Die Chriſten haben durch den Begriff der Bedürfnißloſigkeit Gottes, die nur ein Gegenſtand der reinen Anbetung ſei, allerdings viele wüſte Vorſtellungen beſeitigt. Aber dieſe Bedürfnißloſigkeit iſt nur ein abſtracter, metaphyſiſcher Begriff, der keineswegs das eigenthümliche Weſen der Religion begründet. Das Bedürfniß der Anbetung nur auf eine Seite, auf die ſubjective verlegt, läßt, wie jede Einſeitigkeit, das religiöſe Gemüth kalt; es muß alſo, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, doch der That nach eine dem ſubjectiven Bedürfniß entſprechende Beſtimmung in Gott geſetzt werden, um Gegenſeitigkeit herzuſtellen. Alle wirklichen Beſtimmungen der Religion beruhen auf Gegenſeitigkeit.*) Der religiöſe Menſch denkt an Gott, weil Gott an ihn denkt, er liebt Gott, weil Gott ihn zuerſt geliebt hat u. ſ. w. Gott iſt eiferſüchtig auf den Menſchen — die Religion eiferſüchtig auf die Moral;**) ſie ſaugt ihr die beſten Kräfte aus; ſie giebt dem Menſchen, was des Menſchen iſt, aber Gott,

*) „Wer mich ehrt, den will ich auch ehren, wer aber mich verachtet, der ſoll wieder verachtet werden.“ 1. Samuel. 2, 30. „Schon hat, o guter Vater! der niedrigſte und ewigen Haſſes würdigſte Wurm das Vertrauen, von Dir geliebt zu werden, weil er fühlt, daß er liebt, oder vielmehr, weil er vorausfühlt, daß er geliebt wird, ſcheut er ſich nicht wieder zu lieben. Niemand alſo, der bereits liebt, zweifle daran, geliebt zu werden.“ Bernardus Ad Thomam. (Epist. 107.) Ein ſehr ſchöner und wichtiger Ausſpruch. Wenn ich nicht für Gott bin, iſt Gott nicht für mich; wenn ich nicht liebe, bin ich nicht geliebt. Das Paſſivum iſt das ſeiner ſelbſt gewiſſe Activum, das Object das ſeiner ſelbſt gewiſſe Subject. Lieben heißt Menſch ſein, Geliebtwerden heißt Gott ſein. Ich bin geliebt, ſagt Gott, ich liebe, der Menſch. Erſt ſpäter kehrt ſich dieß um und verwandelt ſich das Paſſivum in das Activum und umgekehrt.

**) „Der Herr ſprach zu Gideon: Des Volks iſt zu viel, das mit dir iſt, daß ich ſollte Midian in ihre Hände geben; Iſrael möchte ſich rühmen wider mich und ſagen: Meine Hand hat mich erlöſet“, d. h. ne Israel sibi tribuat, quae mihi debentur. Richter 7, 2. „So ſpricht der Herr: Verflucht iſt der Mann, der ſich auf Menſchen verläßt. Geſegnet aber iſt der Mann, der ſich auf den Herrn verläßt und der Herr ſeine Zuverſicht iſt.“ Jeremia 17, 5. „Gott will nicht unſer Geld, Leib und Gut haben, ſondern hat daſſelbe dem Kayſer (d. h. dem Repräſentanten der Welt, des Staates) gegeben und uns durch den Kayſer. Aber das Herz,

was Gottes iſt. Und Gottes iſt die wahre, ſeelenvolle Geſinnung, das Herz.

Wenn wir in Zeiten, wo die Religion heilig war, die Ehe, das Eigenthum, die Staatsgeſetze reſpectirt finden, ſo hat dieß nicht in der Religion ſeinen Grund, ſondern in dem urſprünglich, natürlich ſittlichen und rechtlichen Bewußtſein, dem die rechtlichen und ſittlichen Verhältniſſe als ſolche für heilig gelten. Wem das Recht nicht durch ſich ſelbſt heilig iſt, dem wird es nun und nimmermehr durch die Religion heilig. Das Eigenthum iſt nicht dadurch heilig geworden, daß es als ein göttliches Inſtitut vorgeſtellt wurde, ſondern weil es durch ſich ſelbſt, für ſich ſelbſt für heilig galt, wurde es als ein göttliches Inſtitut betrachtet. Die Liebe iſt nicht dadurch heilig, daß ſie ein Prädicat Gottes, ſondern ſie iſt ein Prädicat Gottes, weil ſie durch und für ſich ſelbſt göttlich iſt. Die Heiden verehren nicht das Licht, nicht die Quelle, weil ſie eine Gabe Gottes iſt, ſondern weil ſie ſich durch ſich ſelbſt dem Menſchen als etwas Wohlthätiges erweiſt, weil ſie den Leidenden erquickt; ob dieſer trefflichen Qualität erweiſen ſie ihr göttliche Ehre.

Wo die Moral auf die Theologie, das Recht auf göttliche Einſetzung gegründet wird, da kann man die unmoraliſchſten, unrechtlichſten, ſchändlichſten Dinge rechtfertigen und begründen. Ich kann die Moral durch die Theologie nur begründen, wenn ich ſelbſt ſchon durch die Moral das göttliche Weſen beſtimme. Widrigenfalls habe ich kein Kriterium des Moraliſchen und Unmoraliſchen, ſondern eine unmoraliſche, willkührliche Baſis, woraus ich alles Mögliche ableiten kann. Ich muß alſo die Moral, wenn ich ſie durch Gott begründen will, ſchon in Gott ſetzen, d. h. ich kann die Mo-

---

welches das größte und beſte iſt am Menſchen, hat er ihm fürbehalten, dasſelbe ſoll man Gott geben, daß wir an ihn gläuben." Luther. (Th. XVI. S. 505.)

Selbstsucht. Das Wasser ist das nächste und erste Mittel, sich mit der Natur zu befreunden. Das Wasserbad ist gleichsam ein chemischer Proceß, in welchem sich unsre Ichheit in dem objectiven Wesen der Natur auflöst. Der aus dem Wasser emportauchende Mensch ist ein neuer, wiedergeborner Mensch. Die Lehre, daß die Moral nichts ohne Gnadenmittel vermöge, hat einen guten Sinn, wenn wir an die Stelle der eingebildeten übernatürlichen Gnadenmittel natürliche Mittel setzen. Die Moral vermag nichts ohne die Natur, sie muß sich an die einfachsten Naturmittel anknüpfen. Die tiefsten Geheimnisse liegen in dem Gemeinen, dem Alltäglichen, welches die supranaturalistische Religion und Speculation ignoriren, die wirklichen Geheimnisse illusorischen Geheimnissen, so hier die wirkliche Wunderkraft des Wassers einer eingebildeten Wunderkraft aufopfernd. Das Wasser ist das einfachste Gnaden- oder Arzneimittel gegen die Krankheiten der Seele, wie des Leibes. Aber das Wasser wirkt nur, wenn es oft, wenn es regelmäßig gebraucht wird. Die Taufe als ein einmaliger Act ist entweder ein ganz nutzloses und bedeutungsloses, oder, wenn mit ihr reale Wirkungen verknüpft werden, ein abergläubisches Institut. Ein vernünftiges, ehrwürdiges Institut ist sie dagegen, wenn in ihr die moralische und physische Heilkraft des Wassers, der Natur überhaupt versinnlicht und gefeiert wird.

Aber das Sacrament des Wassers bedarf einer Ergänzung. Das Wasser als ein universales Lebenselement erinnert uns an unsern Ursprung aus der Natur, welchen wir mit den Pflanzen und Thieren ge-

---

speculativer, wie theologischer Supranaturalismus keinen Sinn und Verstand. — Wenn daher die Perser, die Inder, die Aegyptier, die Hebräer körperliche Reinlichkeit zu einer religiösen Pflicht machten, so waren sie hierin weit vernünftiger als die christlichen Heiligen, welche in der körperlichen Unreinlichkeit das supranaturalistische Princip ihrer Religion veranschaulichten und bewährten. Die Uebernatürlichkeit in der Theorie wird in der Praxis zur Widernatürlichkeit. Die Uebernatürlichkeit ist nur ein Euphemismus für Widernatürlichkeit.

das ungetrübte Licht der Wahrheit vor unſern Augen. Die Sacramente der Taufe und des Abendmahls, die weſentlichen, charakteriſtiſchen Symbole der chriſtlichen Religion, mögen uns dieſe Wahrheit beſtätigen und veranſchaulichen.

Das Waſſer der Taufe iſt der Religion nur das Mittel, durch welches ſich der heilige Geiſt dem Menſchen mittheilt. Durch dieſe Beſtimmung ſetzt ſie ſich aber mit der Vernunft, mit der Wahrheit der Natur der Dinge in Widerſpruch. Einerſeits liegt etwas an der natürlichen Qualität des Waſſers, andererſeits wieder nichts, iſt es ein bloßes willkührliches Mittel der göttlichen Gnade und Allmacht. Von dieſen und andern unerträglichen Widerſprüchen befreien wir uns, eine wahre Bedeutung geben wir der Taufe nur dadurch, daß wir ſie betrachten als ein Zeichen von der Bedeutung des Waſſers ſelbſt. Die Taufe ſoll uns darſtellen die wunderbare, aber natürliche Wirkung des Waſſers auf den Menſchen. Das Waſſer hat in der That nicht nur phyſiſche, ſondern eben deßwegen auch moraliſche und intellectuelle Wirkungen auf den Menſchen. Das Waſſer reinigt den Menſchen nicht nur vom Schmutze des Leibes, ſondern im Waſſer fallen ihm auch die Schuppen von den Augen: er ſieht, er denkt klarer; er fühlt ſich freier; das Waſſer löſcht die Glut der Begierde. Wie viele Heilige nahmen zu der natürlichen Qualität des Waſſers ihre Zuflucht, um die Anfechtungen des Teufels zu überwinden! Was die Gnade verſagte, gewährte die Natur. Das Waſſer gehört nicht nur in die Diätetik, ſondern auch in die Pädagogik. Sich zu reinigen, ſich zu baden, das iſt die erſte, obwohl unterſte Tugend.*) Im Schauer des Waſſers erliſcht die Brunſt der

*) Offenbar iſt auch die chriſtliche Waſſertaufe nur ein Ueberbleibſel der alten Naturreligionen, wo, wie in der parſiſchen, das Waſſer ein religiöſes Reinigungsmittel war. (S. Rhode: Die heilige Sage ꝛc. p. 305, 426 u. f.) Hier hatte jedoch die Waſſertaufe einen viel wahreren und folglich tieferen Sinn, als bei den Chriſten, weil ſie ſich auf die natürliche Kraft und Bedeutung des Waſſers ſtützte. Aber freilich für dieſe einfachen Naturanſchauungen der alten Religionen hat unſer

Selbſtſucht. Das Waſſer iſt das nächſte und erſte Mittel, ſich mit der Natur zu befreunden. Das Waſſerbad iſt gleichſam ein chemiſcher Proceß, in welchem ſich unſre Ichheit in dem objectiven Weſen der Natur auflöſt. Der aus dem Waſſer emportauchende Menſch iſt ein neuer, wiedergeborner Menſch. Die Lehre, daß die Moral nichts ohne Gnadenmittel vermöge, hat einen guten Sinn, wenn wir an die Stelle der eingebildeten übernatürlichen Gnadenmittel natürliche Mittel ſetzen. Die Moral vermag nichts ohne die Natur, ſie muß ſich an die einfachſten Naturmittel anknüpfen. Die tiefſten Geheimniſſe liegen in dem Gemeinen, dem Alltäglichen, welches die ſupranaturaliſtiſche Religion und Speculation ignoriren, die wirklichen Geheimniſſe illuſoriſchen Geheimniſſen, ſo hier die wirkliche Wunderkraft des Waſſers einer eingebildeten Wunderkraft aufopfernd. Das Waſſer iſt das einfachſte Gnaden- oder Arzneimittel gegen die Krankheiten der Seele, wie des Leibes. Aber das Waſſer wirkt nur, wenn es oft, wenn es regelmäßig gebraucht wird. Die Taufe als ein einmaliger Act iſt entweder ein ganz nutzloſes und bedeutungsloſes, oder, wenn mit ihr reale Wirkungen verknüpft werden, ein abergläubiſches Inſtitut. Ein vernünftiges, ehrwürdiges Inſtitut iſt ſie dagegen, wenn in ihr die moraliſche und phyſiſche Heilkraft des Waſſers, der Natur überhaupt verſinnlicht und gefeiert wird.

Aber das Sacrament des Waſſers bedarf einer Ergänzung. Das Waſſer als ein univerſales Lebenselement erinnert uns an unſern Urſprung aus der Natur, welchen wir mit den Pflanzen und Thieren ge-

---

ſpeculativer, wie theologiſcher Supranaturalismus keinen Sinn und Verſtand. — Wenn daher die Perſer, die Inder, die Aegyptier, die Hebräer körperliche Reinlichkeit zu einer religiöſen Pflicht machten, ſo waren ſie hierin weit vernünftiger als die chriſtlichen Heiligen, welche in der körperlichen Unreinlichkeit das ſupranaturaliſtiſche Princip ihrer Religion veranſchaulichten und bewährten. Die Uebernatürlichkeit in der Theorie wird in der Praxis zur Widernatürlichkeit. Die Uebernatürlichkeit iſt nur ein Euphemismus für Widernatürlichkeit.

mein haben. In der Waſſertaufe beugen wir uns unter die Macht der reinen Naturkraft; das Waſſer iſt der Stoff der natürlichen Gleichheit und Freiheit, der Spiegel des goldnen Zeitalters. Aber wir Menſchen unterſcheiden uns auch von der Pflanzen- und Thierwelt, die wir nebſt dem unorganiſchen Reiche unter den gemeinſamen Namen der Natur befaſſen — unterſcheiden uns von der Natur. Wir müſſen daher auch unſre Diſtinction, unſern weſentlichen Unterſchied feiern. Die Symbole dieſes unſers Unterſchieds ſind Wein und Brot. Wein und Brot ſind ihrer Materie nach Natur-, ihrer Form nach Menſchenproducte. Wenn wir im Waſſer erklären: der Menſch vermag nichts ohne Natur; ſo erklären wir durch Wein und Brot: die Natur vermag nichts, wenigſtens Geiſtiges, ohne den Menſchen; die Natur bedarf des Menſchen, wie der Menſch der Natur. Im Waſſer geht die menſchliche, geiſtige Thätigkeit zu Grunde; im Wein und Brot kommt ſie zum Selbſtgenuß. Wein und Brot ſind übernatürliche Producte — im allein gültigen und wahren, der Vernunft und Natur nicht widerſprechenden Sinne. Wenn wir im Waſſer die reine Naturkraft anbeten, ſo beten wir im Weine und Brote die übernatürliche Kraft des Geiſtes, des Bewußtſeins, des Menſchen an. Darum iſt dieſes Feſt nur für den zum Bewußtſein gezeitigten Menſchen; die Taufe wird auch ſchon den Kindern zu Theil. Aber zugleich feiern wir hier das wahre Verhältniß des Geiſtes zur Natur: die Natur giebt den Stoff, der Geiſt die Form. Das Feſt der Waſſertaufe flößt uns Dankbarkeit gegen die Natur ein, das Feſt des Brotes und Weines Dankbarkeit gegen den Menſchen. Wein und Brot gehören zu den älteſten Erfindungen. Wein und Brot vergegenwärtigen, verſinnlichen uns die Wahrheit, daß der Menſch des Menſchen Gott und Heiland iſt.

Eſſen und Trinken iſt das Myſterium des Abendmahls — Eſſen und Trinken iſt in der That an und für ſich ſelbſt ein religiöſer

Act; ſoll es wenigſtens ſein.*) Denke daher bei jedem Biſſen Brot, der Dich von der Qual des Hungers erlöſt, bei jedem Schlucke Wein, der Dein Herz erfreut, an den Gott, der Dir dieſe wohlthätigen Gaben geſpendet — an den Menſchen! Aber vergiß nicht über der Dankbarkeit gegen den Menſchen die Dankbarkeit gegen die Natur! Vergiß nicht, daß der Wein das Blut der Pflanze und das Mehl das Fleiſch der Pflanze iſt, welches dem Wohle Deiner Exiſtenz geopfert wird! Vergiß nicht, daß die Pflanze Dir das Weſen der Natur verſinnbildlicht, die ſich ſelbſtlos Dir zum Genuſſe hingiebt! Vergiß alſo nicht den Dank, den Du der natürlichen Qualität des Brotes und Weines ſchuldeſt! Und willſt Du darüber lächeln, daß ich das Eſſen und Trinken, weil ſie gemeine, alltägliche Acte ſind, deßwegen von Unzähligen ohne Geiſt, ohne Geſinnung ausgeübt werden, religiöſe Acte nenne; nun ſo denke daran, daß auch das Abendmahl ein geſinnungsloſer, geiſtloſer Act bei Unzähligen iſt, weil er oft geſchieht, und verſetze Dich, um die religiöſe Bedeutung des Genuſſes von Brot und Wein zu erfaſſen, in die Lage hinein, wo der ſonſt alltägliche Act unnatürlich, gewaltſam unterbrochen wird. Hunger und Durſt zerſtören nicht nur die phyſiſche, ſondern auch geiſtige und moraliſche Kraft des Menſchen, ſie berauben ihn der Menſchheit, des Verſtandes, des Bewußtſeins. O wenn Du je ſolchen Mangel, ſolches Unglück erlebteſt, wie würdeſt Du ſegnen und

*) „Eſſen und Trinken iſt das allerleichteſte Werk, da die Menſchen nichts liebers thun: Ja das allerfröhlichſte Werk in der gantzen Welt iſt Eſſen und Trinken, wie man pfleget zu ſagen: Vor Eſſen wird kein Tantz. Jt. Auf einem vollen Bauch ſtehet ein fröhlich Haupt. Summa Eſſen und Trinken iſt ein lieblich nöthig Werk, das hat man bald gelernet und die Leute dahin geweiſet. Daſſelbe liebliche nöthige Werk nimmt unſer lieber Herr Chriſtus und ſpricht: Ich habe eine fröhliche ſüße und liebliche Mahlzeit zubereitet, euch will ich kein hart, ſchwehr Werk auflegen ..... ein Abendmahl ſetze ich ein“ u. ſ. w. Luther. (Th. XVI. S. 222.)

preiſen die natürliche Qualität des Brotes und Weines, die Dir wieder Deine Menſchheit, Deinen Verſtand gegeben! So braucht man nur den gewöhnlichen gemeinen Lauf der Dinge zu unterbrechen, um dem Gemeinen ungemeine Bedeutung, dem Leben als ſolchem überhaupt religiöſe Bedeutung abzugewinnen. Heilig ſei uns darum das Brot, heilig der Wein, aber auch heilig das Waſſer! Amen.

Anhang.

Erläuterungen, Bemerkungen, Belegſtellen.

Das Bewußtſein des unendlichen Weſens iſt nichts Andres als das Bewußtſein des Menſchen von der Unendlichkeit ſeines Weſens, oder: in dem unendlichen Weſen, dem Gegenſtande der Religion, iſt dem Menſchen nur ſein eignes unendliches Weſen Gegenſtand.

„Gott, ſagt der h. Thomas Aquino, iſt kein Körper. Jeder Körper iſt unendlich. Ueber jeden endlichen Körper können wir aber in der Vernunft und Einbildungskraft hinausgehen. Wenn alſo Gott ein Körper iſt, ſo können unſre Vernunft und Einbildungskraft etwas über Gott denken, was ſich widerſpricht.“ (Summa contra Gentiles l. I. c. 20.) „Die Himmel und Engel haben endliche Kräfte, ſie können alſo nicht die unendliche Faſſungskraft unſres Geiſtes ausfüllen, non poterunt mentis nostrae captum implere, qui ad recipiendum immensus est. (J. L. Vivis de Verit. Fidei Christ. l. I. de fine hom.) „Die Seligkeit iſt unſer letztes, unſer einziges Verlangen. Aber dieſes Verlangen kann kein irdiſches Gut ſtillen, denn alles Irdiſche iſt unter dem menſchlichen Geiſte. Gott allein iſt es, der des Menſchen Verlangen ſtillen, den Menſchen ſelig machen kann, denn der menſchliche Geiſt erkennt durch ſeinen Verſtand und verlangt durch ſeinen Willen das allgemeine (d. i. unendliche) Gut, aber nur in Gott wird das univerſelle Gut gefunden.“ (Thomas A. de Princip. Regim. l. I. c. 8.) „Der Gegenſtand des menſchlichen Verſtandes iſt das allgemeine Wahre (universale verum, d. h. das Wahre überhaupt oder das nicht auf eine beſtimmte Art eingeſchränkte Wahre); der Gegenſtand des menſchlichen Willens oder Verlangens aber das allgemeine Gut, welches nicht in irgend einem erſchaffnen (d. h. endlichen) Weſen, ſondern nur in Gott ſich findet. Gott allein kann alſo den menſchlichen Willen ausfüllen.“ (Derſ. Summa Theol. sac. Prima Secundae. Qu. II. 8.) Wenn nun aber nichts Körperliches, nichts Irdiſches, d. h. nichts Beſtimmtes, nichts Endliches, wenn nur das unendliche Weſen der dem menſchlichen Geiſte entſprechende,

angemeßne Gegenſtand iſt, nur es allein den menſchlichen Willen und Verſtand ausfüllen kann, ſo iſt doch offenbar in dem unendlichen Weſen dem Menſchen nur die Unendlichkeit des eignen Weſens Gegenſtand, das unendliche Weſen nichts Andres, als ein Ausdruck, eine Erſcheinung, eine Offenbarung oder Vergegenſtändlichung von dem eignen unbeſchränkten Weſen des Menſchen.*) „Ein ſterbliches Weſen weiß nichts von einem unſterblichen Weſen“ (Sallustius bei H. Grotius de Verit. Relig. Christ. l. I. §. 24. Not. 1.) d. h. das, dem unſterbliches Weſen Gegenſtand iſt, iſt ſelbſt unſterbliches Weſen. In dem unendlichen Weſen iſt mir nur als Subject, als Weſen Gegenſtand, was ein Prädicat, eine Eigenſchaft von mir ſelbſt iſt. Das unendliche Weſen iſt nichts als die perſonificirte Unendlichkeit des Menſchen, Gott nichts als die perſonificirte, als ein Weſen vorgeſtellte Gottheit oder Göttlichkeit des Menſchen.

„Die erkennenden Weſen unterſcheiden ſich darin von den nicht erkennenden, daß dieſe nur ihre eigne Form haben, jene aber auch die Form eines andern Weſens, denn die Form oder Geſtalt des Erkannten iſt in dem Erkennenden. Hieraus erhellt, daß die Natur des nicht erkennenden Weſens mehr eingeſchränkt und eingeengt iſt, die Natur des erkennenden Weſens aber eine größere Ausdehnung und Weite hat. Daher der Philoſoph (Ariſtoteles) ſagt: Die Seele iſt gewiſſer Maßen Alles. Die Einſchränkung einer Form (eines Weſens) kommt aber von der Natur, der Materie her. Je mehr daher etwas immateriell iſt, deſto mehr nähert es ſich der Unendlichkeit.“ (Thomas Aq. Summa P. I. Qu. 14. Art. 2.) „Alles, was eine unendliche Kraft (virtutem infinitam) hat, hat ein unendliches Weſen; aber der Geiſt oder Verſtand hat eine unendliche Kraft, denn er erfaßt das Allgemeine, welches ſich auf Unendliches erſtrecken kann. Und dieß, daß die Verſtandeskraft ſich gewiſſer Maßen auf Unendliches erſtrecken kann, kommt daher, daß ſie keine materielle Kraft oder Form iſt, denn die Verſtandeskraft iſt keine Thätigkeit irgend eines körperlichen Organs.“ (Ebend. Qu. 7. Art. 2.) „Nicht unſer Fleiſch iſt nach dem Bilde Gottes, ſondern unſre Seele, welche frei iſt und überall hin ungebunden ſchweift, welche an die entfernteſten Orte uns verſetzt, die Abweſenden ſieht, in einem Nu das Univerſum überſchaut.“ (Ambroſius**) Hexaem. VI. c. 8.) „Unumſchriebenheit, Unbeſchränktheit im wahren und eigentlichen Sinne kommt nur Gott zu, aber

*) Und wenn Gott als die perſonificirte Seligkeit, der Endzweck des Menſchen iſt, ſo iſt doch offenbar Gott als das Weſen des Menſchen ausgeſprochen; denn wie kann der Endzweck eines Weſens außer ſeinem Weſen liegen? Nam qui movetur a Deo tanquam fine, non movetur ab extrinseco, sed a seipso, quandoquidem movetur ab eo, quod est esse suum laudabile et intimius intimissimo nostro. Theoph. Galeus Philos. Gener. L. III. c. 3. Sect. 3. §. 3. N. 11.

**) Der Raum- und Zeitersparung wegen gebe ich öfter nur den Sinn, nicht die Worte einer Stelle, ſo auch hier.

ein Bild von ihr iſt der menſchliche Geiſt, welcher im Augenblick Morgen und Abend, Norden und Süden, Himmel und Erde nicht in der That, ſondern in der Vorſtellung allein durchmuſtert." (Theodoret Quaest. in Genes. Inter. 20.) Dürfen wir die Wahrheit unerſchrocken ausſprechen, ſo iſt in der That der Menſch über den Göttern ſelbſt oder ſie haben wenigſtens gänzlich gleiche Kräfte. Wenn nämlich ein himmliſcher Gott auf die Erde herabſteigt, ſo verläßt er die Grenze des Himmels. Der Menſch aber erhebt ſich in den Himmel und mißt ihn aus, und ſieht die Beſchaffenheiten ſeiner Höhen und Tiefen und nimmt alles Andre genau wahr und doch, was das Wichtigſte iſt, verläßt er nicht die Erde, indem er ſich in die Höhe ſchwingt. So ſehr kann ſich der Menſch ausdehnen. Daher können wir kühnlich ſagen, daß der irdiſche Menſch ein ſterblicher Gott, der himmliſche Gott aber ein unſterblicher Menſch iſt." (Hermes Trism. Poemander c. 10. 24. 25.) „Das Vermögen zu erkennen und handeln iſt bei dem Menſchen nicht, wie bei den übrigen Thieren beſchränkt, ſondern unerſchöpflich und unendlich und daher Gott ähnlich." (Hugo Gr. a. a. O.) Die Unendlichkeit des menſchlichen Weſens, die wir zuerſt nur indirect, durch Folgerung erkannten, haben wir in dieſen Sätzen, die ſich übrigens zahllos vermehren ließen, direct, unumwunden ausgeſprochen. Die pſychologiſche Unendlichkeit iſt der Grund der theologiſchen oder metaphyſiſchen Unendlichkeit. Die Unermeßlichkeit, die nicht auf Ort und Zeit eingeſchränkte Exiſtenz, die Allgegenwart Gottes iſt die verſinnlichte, vergegenſtändlichte Allgegenwart und Unermeßlichkeit der menſchlichen Vorſtellungs- und Einbildungskraft.

Das unendliche oder göttliche Weſen iſt das geiſtige Weſen des Menſchen, welches aber vom Menſchen abgeſondert und als ein ſelbſtſtändiges Weſen vorgeſtellt wird. Gott iſt Geiſt, das heißt der Wahrheit nach: der Geiſt iſt Gott. Wie das Subject, ſo das Object, wie der Sinn, ſo der Gegenſtand. Gott — als abſtractes, d. i. abgezogenes, unſinnliches Weſen — iſt nicht den Sinnen oder der ſinnlichen Einbildungskraft, ſondern nur der Vernunft Gegenſtand, alſo iſt er nur das Vernunftweſen, nur die ſich als göttliches Weſen gegenſtändliche Vernunft.

„Gott fehlt keine Vollkommenheit, welche in irgend einer Weſensgattung gefunden wird. Unter den Vollkommenheiten der Weſen iſt aber die vorzüglichſte die Intelligenz, der Verſtand, denn dadurch iſt ein Weſen gewiſſer Maßen Alles, indem es die Vollkommenheiten aller Dinge in ſich faßt: Gott iſt alſo ein erkennendes, denkendes Weſen." (Thomas A. Summa c. gent. l. I. c. 44. 5.) „Weil die Alten jede abgeſonderte Subſtanz Gott nannten, ſo folgte daraus, daß unſre Seele, d. i. der Verſtand, durch den wir erkennen, göttlicher Natur ſei, daher auch einige Chriſten unſrer Zeit, welche einen (sc. vom Menſchen) abgeſonderten thätigen Verſtand in uns annehmen, ausdrücklich ſagten, daß der thätige Verſtand Gott iſt. Dieſe Meinung konnte aber auch aus der Aehnlichkeit unſrer Seele mit Gott entſpringen, denn da das Erkennen vor Allem eine charakteriſtiſche

Eigenſchaft Gottes iſt und keinem niederen Weſen zukommt außer dem Menſchen wegen ſeiner Seele, ſo konnte es ſcheinen, daß die Seele zur göttlichen Natur gehöre." (Derſ. daſ. l. II. c. 85.) „Der Weiſe iſt mit Gott durch eine gewiſſe Verwandtſchaft verbunden, weil er ſich mit der Intelligenz beſchäftigt, welche iſt das Weſen Gottes ſelbſt. (Syneſius in Petavii Theol. dog. T. I. l. IV. c. 1. §. 1.) „Der Verſtand iſt der Zuſammenhang oder das Band zwiſchen uns und Gott." (R. Moſes ebend. T. IV. l. IV. c. 13. §. 8.) „Eine weit größere Einheit findet zwiſchen Gott und dem Menſchen ſtatt, als zwiſchen der Seele und dem Fleiſch; denn eine größere Einheit iſt zwiſchen geiſtigen Naturen, als zwiſchen einer geiſtigen und körperlichen Natur. Gott aber iſt eine geiſtige Natur und der Menſch iſt eine geiſtige Natur." (Hugo Victor ebend. §. 14.) „Unter allen Creaturen kann ſich allein der vernünftige Geiſt zur Erforſchung Gottes erheben, denn er nähert ſich ihm am meiſten durch die Aehnlichkeit ſeines Weſens. Je mehr ſich daher der vernünftige Geiſt der Selbſterkenntniß befleißigt, deſto tüchtiger wird er zur Erkenntniß Gottes." (Anſelmus Monolog. c. 66.) „Der menſchliche Geiſt iſt mit nichts zu vergleichen als mit Gott ſelbſt." (Cicero Quaest. Tusc.) „Gott ſelbſt kann nicht anders gedacht werden, denn als freier und ungebundner, von aller ſterblichen Zuſammenſetzung abgeſonderter Geiſt." (Derſ. a. a. O.) Die Alten nannten überhaupt geradezu die Seele, den Geiſt, die Vernunft Gott, während die Chriſten direct oder mit Worten die Nichtverſchiedenheit Gottes vom menſchlichen Geiſte läugnen, indirect aber oder in der That behaupten. Die Chriſten warfen daher den Heiden vor, daß ſie die Vernunft vergöttert hätten; aber die Chriſten thun daſſelbe. Der Unterſchied iſt nur dieſer, daß die Chriſten mit dem Vernunft- oder Abſtractionsvermögen des Menſchen zugleich das Gegentheil deſſelben, das Gefühlsweſen, kurz das ganze Weſen des Menſchen vergötterten und dadurch — abgeſehen von andern in dieſer Schrift entwickelten Gründen — den vom Menſchen abgeſchiednen Geiſt, welcher bei den Alten den unverkennbaren Charakter einer ſubjectiven, menſchlichen Abſtraction hatte, zu einem, wenigſtens ihrer Einbildung nach, ſelber fühlbaren, materiellen Weſen machten. „Das beſchauliche Leben, ſagt vortrefflich Thomas A. (in ſeiner Exposit. in Cantica Cantic. Parisiis 1515. fol. 8.) hat bei den Theologen (d. i. Chriſten) und den Philoſophen (d. i. Heiden) nicht dieſelbe Bedeutung. Die Philoſophen ſetzen die Glückſeligkeit, den Zweck der Beſchauung in die Weisheit, die Ausübung der Denkkraft; aber die Theologen ſetzen ihn mehr in das Schmecken, als Denken, mehr in die Liebe und Süßigkeit, als in die Beſchauung. Wenn wir daher die Sinne zur Bezeichnung dieſes Unterſchieds wählen wollen, ſo können wir ſagen: das beſchauliche Leben der Philoſophen erquicke Augen und Ohren — denn unter allen Sinnen tragen dieſe am meiſten zur Erkenntniß und Wiſſenſchaft bei, — die geiſtliche Beſchauung aber erquicke den Geſchmack, den Geruch und das Gefühl." Bemerkt muß übrigens noch werden, daß die Chriſten deßwegen hauptſächlich auch Gott vom Geiſte, von der Seele des Menſchen unterſcheiden, weil ſie den Geiſt, die Seele mit dem individuellen, d. i. wirklichen, ſinnlichen, leiblichen Weſen identificiren, während die Alten die Vernunft, den Geiſt im Menſchen ſelbſt als ein abgeſondertes Weſen, als ein Weſen für ſich dachten. Wenn und wo daher die Chriſten läugnen, daß Gott der Geiſt oder die

Seele des Menſchen ſei, ſo bedeutet der Geiſt den denkenden Menſchen, die Seele den empfindenden, begehrlichen Menſchen oder die mit dem Leibe verbundne, die leiblich, ſinnlich beſtimmte Seele. So ſagt z. B. Auguſtin (contra Fortunatum), „etwas Andres iſt Gott, etwas Andres die Seele. Gott iſt unverletzlich, unverderblich, undurchdringlich, unbefleckbar. Die Seele aber ſündigt u. ſ. w. Wenn alſo die Seele die Subſtanz Gottes iſt, ſo irrt die Subſtanz Gottes, ſo wird die Subſtanz Gottes verdorben u. ſ. w.“ Und Thomas A. (S. c. Gent. l. II. c. 25.) „Gott iſt ewig, die Seele aber war nicht vor ihrem Leibe. Gott iſt unveränderlich, aber in der Seele Veränderung. Gott iſt reine Thätigkeit, aber in der Seele iſt Fähigkeit (Leiden) und Thätigkeit, alſo kann die Seele nicht etwas von der göttlichen Subſtanz ſein.“ Aber was iſt dieſe Seele anders als der Menſch? Die Seele ſelbſt iſt eben ſo unverderblich, undurchdringlich, unbefleckbar, als Gott, denn ſie iſt nach den Chriſten ſelbſt untheilbar, einfach, immateriell, unverwüſtlich, unſterblich; kurz Alles, was ſie der Seele in der Moral abſprechen, das ſprechen ſie ihr in der Metaphyſik zu. Die metaphyſiſchen Beſtimmungen, die Weſensbeſtimmungen der Gottheit und Seele ſind dieſelben. Dieß zeigt ſich beſonders in der Unſterblichkeitslehre, wo ſie, ſei es nun ausdrücklich oder geiſtlich, die Beſtimmungen der Gottheit der Seele zueignen. So ſagt z. B. Grotius. (de Verit. Rel. chr. l. I. c. 23.) „die Natur der Seele hängt von Nichts ab; es giebt keinen Gegenſatz der Seele,“ d. h. ſie iſt das abſolute, das unendliche Weſen; denn auch Gott, „die allgemeine Urſache, die univerſale Natur,“ hat nichts zu ihrem Gegenſatz, wie es ausdrücklich z. B. bei Thomas Aq. in ſeinem Commentar zum Dionyſius heißt. Um daher die Exiſtenz Gottes, d. h. eines von der Seele unterſchiednen Weſens zu beweiſen, läugnen die Chriſten die Exiſtenz der Seele als eines vom Leibe, vom Materiellen unterſchiedenen Weſens, identificiren ſie die Seele mit dem leibhaften Menſchen; um aber die Exiſtenz der Unſterblichkeit zu beweiſen, läugnen ſie die Verſchiedenheit der Seele von der Gottheit, machen ſie die Seele zu einem vom Leibe unterſchiednen und unabhängigen, göttlichen Weſen,*) geſtehen ſie alſo ein, daß die Seele Gottes die Seele des Menſchen iſt, denn die Seele der Theologie iſt einzig die unſterbliche Seele. „Wegen des ewigen Lebens allein ſind wir eigentlich Chriſten.“ Auguſtin. (De Civ. S. l. VI. c. 9.)

Gott iſt nicht dieſer oder jener, nicht dein oder mein Geiſt; er iſt der Geiſt, der aber ſelbſt wieder als ein ſingulärer, einzelner, ſelbſtſtändiger Geiſt gedacht oder vorgeſtellt wird. Gott iſt überhaupt der und zwar als Gattungsbegriff individualiſirte oder perſonificirte Gattungsbegriff, die als Gattung im Unterſchiede von den Individuen exiſtirend gedachte Gattung. Gott iſt der Inbegriff aller Realitäten,

*) So läugnen ſie auch, um zu beweiſen, daß ein Gott, ein ſchlechthin vollkommnes Weſen exiſtirt und Schöpfer der Welt iſt, die Uebel der Welt, ſind Optimiſten; aber um zu beweiſen, daß ein anderes, unſterbliches Leben iſt, läugnen ſie die Güter der Welt, ſind ſie Peſſimiſten.

Eigenſchaft Gottes iſt und keinem niederen Weſen zukommt außer dem Menſchen wegen ſeiner Seele, ſo konnte es ſcheinen, daß die Seele zur göttlichen Natur gehöre." (Derſ. daſ. l. II. c. 85.) „Der Weiſe iſt mit Gott durch eine gewiſſe Verwandtſchaft verbunden, weil er ſich mit der Intelligenz beſchäftigt, welche iſt das Weſen Gottes ſelbſt. (Syneſius in Petavii Theol. dog. T. I. l. IV. c. 1. §. 1.) „Der Verſtand iſt der Zuſammenhang oder das Band zwiſchen uns und Gott." (R. Moſes ebend. T. IV. l. IV. c. 13. §. 8.) „Eine weit größere Einheit findet zwiſchen Gott und dem Menſchen ſtatt, als zwiſchen der Seele und dem Fleiſch; denn eine größere Einheit iſt zwiſchen geiſtigen Naturen, als zwiſchen einer geiſtigen und körperlichen Natur. Gott aber iſt eine geiſtige Natur und der Menſch iſt eine geiſtige Natur." (Hugo Victor ebend. §. 14.) „Unter allen Creaturen kann ſich allein der vernünftige Geiſt zur Erforſchung Gottes erheben, denn er nähert ſich ihm am meiſten durch die Aehnlichkeit ſeines Weſens. Je mehr ſich daher der vernünftige Geiſt der Selbſterkenntniß befleißigt, deſto tüchtiger wird er zur Erkenntniß Gottes." (Anſelmus Monolog. c. 66.) „Der menſchliche Geiſt iſt mit nichts zu vergleichen als mit Gott ſelbſt." (Cicero Quaest. Tusc.) „Gott ſelbſt kann nicht anders gedacht werden, denn als freier und ungebundner, von aller ſterblichen Zuſammenſetzung abgeſonderter Geiſt." (Derſ. a. a. O.) Die Alten nannten überhaupt geradezu die Seele, den Geiſt, die Vernunft Gott, während die Chriſten direct oder mit Worten die Nichtverſchiedenheit Gottes vom menſchlichen Geiſte läugnen, indirect aber oder in der That behaupten. Die Chriſten warfen daher den Heiden vor, daß ſie die Vernunft vergöttert hätten; aber die Chriſten thun daſſelbe. Der Unterſchied iſt nur dieſer, daß die Chriſten mit dem Vernunft- oder Abſtractionsvermögen des Menſchen zugleich das Gegentheil deſſelben, das Gefühlsweſen, kurz das ganze Weſen des Menſchen vergötterten und dadurch — abgeſehen von andern in dieſer Schrift entwickelten Gründen — den vom Menſchen abgeſchiednen Geiſt, welcher bei den Alten den unverkennbaren Charakter einer ſubjectiven, menſchlichen Abſtraction hatte, zu einem, wenigſtens ihrer Einbildung nach, ſelber fühlbaren, materiellen Weſen machten. „Das beſchauliche Leben, ſagt vortrefflich Thomas A. (in ſeiner Exposit. in Cantica Cantic. Parisiis 1515. fol. 8.) hat bei den Theologen (d. i. Chriſten) und den Philoſophen (d. i. Heiden) nicht dieſelbe Bedeutung. Die Philoſophen ſetzen die Glückſeligkeit, den Zweck der Beſchauung in die Weisheit, die Ausübung der Denkkraft; aber die Theologen ſetzen ihn mehr in das Schmecken, als Denken, mehr in die Liebe und Süßigkeit, als in die Beſchauung. Wenn wir daher die Sinne zur Bezeichnung dieſes Unterſchieds wählen wollen, ſo können wir ſagen: das beſchauliche Leben der Philoſophen erquicke Augen und Ohren — denn unter allen Sinnen tragen dieſe am meiſten zur Erkenntniß und Wiſſenſchaft bei, — die geiſtliche Beſchauung aber erquicke den Geſchmack, den Geruch und das Gefühl." Bemerkt muß übrigens noch werden, daß die Chriſten deßwegen hauptſächlich auch Gott vom Geiſte, von der Seele des Menſchen unterſcheiden, weil ſie den Geiſt, die Seele mit dem individuellen, d. i. wirklichen, ſinnlichen, leiblichen Weſen identificiren, während die Alten die Vernunft, den Geiſt im Menſchen ſelbſt als ein abgeſondertes Weſen, als ein Weſen für ſich dachten. Wenn und wo daher die Chriſten läugnen, daß Gott der Geiſt oder die

Seele des Menſchen ſei, ſo bedeutet der Geiſt den denkenden Menſchen, die Seele den empfindenden, begehrlichen Menſchen oder die mit dem Leibe verbundne, die leiblich, ſinnlich beſtimmte Seele. So ſagt z. B. Auguſtin (contra Fortunatum), „etwas Andres iſt Gott, etwas Andres die Seele. Gott iſt unverletzlich, unverderblich, undurchdringlich, unbefleckbar. Die Seele aber ſündigt u. ſ. w. Wenn alſo die Seele die Subſtanz Gottes iſt, ſo irrt die Subſtanz Gottes, ſo wird die Subſtanz Gottes verdorben u. ſ. w.“ Und Thomas A. (S. c. Gent. l. II. c. 25.) „Gott iſt ewig, die Seele aber war nicht vor ihrem Leibe. Gott iſt unveränderlich, aber in der Seele Veränderung. Gott iſt reine Thätigkeit, aber in der Seele iſt Fähigkeit (Leiden) und Thätigkeit, alſo kann die Seele nicht etwas von der göttlichen Subſtanz ſein.“ Aber was iſt dieſe Seele anders als der Menſch? Die Seele ſelbſt iſt eben ſo unverderblich, undurchdringlich, unbefleckbar, als Gott, denn ſie iſt nach den Chriſten ſelbſt untheilbar, einfach, immateriell, unverwüſtlich, unſterblich; kurz Alles, was ſie der Seele in der Moral abſprechen, das ſprechen ſie ihr in der Metaphyſik zu. Die metaphyſiſchen Beſtimmungen, die Weſensbeſtimmungen der Gottheit und Seele ſind dieſelben. Dieß zeigt ſich beſonders in der Unſterblichkeitslehre, wo ſie, ſei es nun ausdrücklich oder geiſtlich, die Beſtimmungen der Gottheit der Seele zueignen. So ſagt z. B. Grotius. (de Verit. Rel. chr. l. I. c. 23.) „die Natur der Seele hängt von Nichts ab; es giebt keinen Gegenſatz der Seele,“ d. h. ſie iſt das abſolute, das unendliche Weſen; denn auch Gott, „die allgemeine Urſache, die univerſale Natur,“ hat nichts zu ihrem Gegenſatz, wie es ausdrücklich z. B. bei Thomas Aq. in ſeinem Commentar zum Dionyſius heißt. Um daher die Exiſtenz Gottes, d. h. eines von der Seele unterſchiednen Weſens zu beweiſen, läugnen die Chriſten die Exiſtenz der Seele als eines vom Leibe, vom Materiellen unterſchiedenen Weſens, identificiren ſie die Seele mit dem leibhaften Menſchen; um aber die Exiſtenz der Unſterblichkeit zu beweiſen, läugnen ſie die Verſchiedenheit der Seele von der Gottheit, machen ſie die Seele zu einem vom Leibe unterſchiednen und unabhängigen, göttlichen Weſen,*) geſtehen ſie alſo ein, daß die Seele Gottes die Seele des Menſchen iſt, denn die Seele der Theologie iſt einzig die unſterbliche Seele. „Wegen des ewigen Lebens allein ſind wir eigentlich Chriſten.“ Auguſtin. (De Civ. D. l. VI. c. 9.)

Gott iſt nicht dieſer oder jener, nicht dein oder mein Geiſt; er iſt der Geiſt, der aber ſelbſt wieder als ein ſingulärer, einzelner, ſelbſtſtändiger Geiſt gedacht oder vorgeſtellt wird. Gott iſt überhaupt der und zwar als Gattungsbegriff individualiſirte oder perſonificirte Gattungsbegriff, die als Gattung im Unterſchiede von den Individuen exiſtirend gedachte Gattung. Gott iſt der Inbegriff aller Realitäten,

*) So läugnen ſie auch, um zu beweiſen, daß ein Gott, ein ſchlechthin vollkommnes Weſen exiſtirt und Schöpfer der Welt iſt, die Uebel der Welt, ſind Optimiſten; aber um zu beweiſen, ein anderes, unſterbliches Leben iſt, läugnen ſie die Güter der Welt, ſind ſie Peſſimiſten.

heißt: Gott ist der Inbegriff aller Gattungen oder Gattungsbegriffe. Der Unterschied zwischen dem Heidenthum und Christenthum ist in dieser Beziehung der, daß bei den Heiden die Gattung ein gedachtes Wesen ist, welches nur in den sinnlichen, wirklichen Individuen Existenz hat, bei den Christen die Gattung als solche, als gedachtes Wesen für sich selbstständige Existenz hat. Die Heiden unterschieden Denken und Sein, die Christen identificirten Beides. Der Polytheismus beruht auf dem Unterschied, der Monitheismus auf der Einheit von Denken und Sein, Gattung und Individuum.

„Man sagt nicht, der Mensch oder das Thier ist die Weiße, weil die Weiße nicht für sich einzeln existirt, sondern durch das existirende Subject vereinzelt oder individualisirt wird. Eben so sagt man nicht, daß Sokrates oder der Mensch die Menschheit ist, aber die göttliche Wesenheit ist für sich einzeln existirend und in sich selbst individualisirt. (Divina essentia est per se singulariter existens et in se ipsa individuata.) Die göttliche Wesenheit wird daher zum Prädicat Gottes gemacht, so daß man sagt: Gott ist seine Wesenheit, d. h. wie es richtig der Commentator Francisc. Ferrariensis zu dieser Stelle erklärt: Gott ist die Gottheit." (Thomas A. S. c. Gent. l. l. c. 21.) „Das abstracte Sein kann nur eines sein, gleichwie die Weiße, wenn sie abstract existirte, nur eine wäre. Aber Gott ist selbst das abstracte Sein (Deus est ipsum esse abstractum, d. h. das Sein als Sein, der Begriff des Seins, der aber als ein Seiendes zugleich gedacht wird), da er sein Sein ist. Es kann daher nur ein Gott sein." (Derf. a. a. O. c. 42.) „Bei den aus Form und Materie zusammengesetzten Wesen unterscheiden sich nothwendig die Natur oder Wesenheit und das Subject oder Individuum (suppositum), weil die Wesenheit oder Natur nur Das in sich faßt, was in die Definition der Species oder Gattung fällt. So begreift die Menschheit Das in sich, was in die Definition des Menschen fällt, denn dieser Mensch ist Mensch und das bedeutet eben die Menschheit, das nämlich, wodurch der Mensch ist Mensch. Aber die individuelle Materie mit allen individualisirenden Accidenzen geht nicht in die Definition der Gattung ein, denn in die Definition des Menschen kommt nicht dieses Fleisch und diese Knochen, die Weiße oder Schwärze oder sonst etwas dergleichen; diese Accidenzen werden ausgeschlossen aus der Menschheit und nur eingeschlossen in dem, was Mensch (d. h. menschliches Individuum) ist, daher der Mensch Etwas in sich hat, was die Menschheit nicht hat, und folglich ist der Mensch und die Menschheit nicht ganz dasselbe. Da aber, wo keine Zusammensetzung ist aus Form und Materie (d. h. aus Geist und Fleisch, Gattung und Individuum), wo die Individualisirung nicht durch die individuelle Materie, d. h. durch diese Materie geschieht, sondern die Formen durch und für sich selbst individualisirt sind, da sind nothwendig die Formen selbst die bestehenden Subjecte oder Individuen, so daß in ihnen kein Unterschied ist zwischen Individuum und Wesen oder Gattung (non differt suppositum et natura). Da nun aber Gott nicht zusammengesetzt ist aus Materie und Form, so ist nothwendig Gott seine Gottheit (d. h. die Gottheit), sein Leben (d. h. das Leben) und alle sonstigen Prädicate." (Derf. Summ. Sacrae Theol. P. I. Qu. 3. Art. 3.) D. h. aber: Gott

ist ein bloßes Prädicat, das aber als Subject, ein bloßer Gattungsbegriff, der aber als Einzelwesen vorgestellt, und darum, obgleich ein nur abstractes Wesen, als wirkliches, existirendes Wesen gedacht wird. „Je weniger bestimmt daher, je allgemeiner und unbedingter ein Name ist, desto mehr eignet er sich für Gott. Unter allen Namen ist darum der geeignetste für Gott der Name: „Ich bin, der ich bin" 2. Mose 3, 14., der Name des Seins schlechtweg, denn er ist der universellste." (Derſ. Qu. 13. Art. 11.) „Je specieller die Namen sind, desto mehr bestimmen sie eine der Creatur zukommende Weise." (Derſ. Qu. 33. A. 1. Siehe hierüber auch Petavius de Trinit. l. V. c. 6. §. 10.) „Wenn wir die Namen der Erzeugung und des Sohnes von den erschaffnen Dingen auf Gott übertragen, so sondern wir im Geiste alles Grobe (Materielle) und Vergängliche davon ab, wie z. B. die Theilung der Substanz, die Zeitordnung; nur dieß Eine behalten wir: die Gemeinschaft oder Mittheilung des Wesens und der Natur. Eben so, wenn wir Gott das Wort nennen, so lassen wir weg, was in dem Begriffe dieses Wortes liegt, inwiefern es den Creaturen zukommt, wie z. B. das Unselbstständige und Flüchtige." (Isidorus Pelusiota bei Petavius de Trinit. l. VII. c. 14. §. 6.) Das heißt: der Sohn, wie er in Gott ist, der göttliche Sohn ist nichts Andres als der Sohn in abstracto, der Begriff des Sohns; das Wort, wie es in Gott ist, das göttliche Wort ist nicht dieses oder jenes vom Menschen ausgesprochne, in der Luft verhallende, nicht ein deutsches oder griechisches, römisches oder hebräisches Wort, sondern das Wort an sich, das Wort überhaupt, der Gattungsbegriff des Wortes, welchem natürlich alle Bestimmungen der Gottheit: Un- und Uebersinnlichkeit, Ewigkeit, Unwandelbarkeit, Einfachheit zukommen. Ganz entsprechend dem Grundbegriff oder Grundwesen der Gottheit ist es daher, daß in der Trinität die innern Eigenschaften der Gottheit als Personen, als Wesen individualisirt werden. Gott ist nichts Andres als ein Inbegriff, eine Menge von Adjectiven, die als Substantive, von Prädicaten, von Abstractionen, die als Subjecte, als Wesen vorgestellt werden. Mit demselben Rechte, mit dem der Geist, die Weisheit, die Vorsehung, die Güte, die Macht, kurz allgemeine, vom Menschen und der Natur abgezogne Begriffe in Gott zu Wesen gemacht werden, mit demselben Rechte werden die abgezognen Eigenschaften der Vaterschaft, der Sohnschaft zu Personen verdichtet. „Die heilige Schrift schreibt Gott Hände, Augen, Herz und andere Organe zu, um damit eine gewisse Wirksamkeit oder Thätigkeit Gottes auszudrücken, so aber, daß, obgleich alles Plumpe, Unvollkommne und Körperliche abgezogen wird, dennoch die eigentliche, wirkliche Thätigkeit dieser Organe ihm zugeschrieben wird. Denn Gott hört und sieht und will und denkt wirklich, ob er gleich die Körpertheile nicht hat und gebraucht, denen diese Begriffe oder Thätigkeiten entsprechen." Eben so sagt die Schrift, daß der Sohn aus der Gebährmutter vom Vater erzeugt sei, denn obgleich in Gott keine Gebährmutter, überhaupt nichts Körperliches ist, so ist doch in ihm wahre Erzeugung, wahre Geburt, die eben mit dem Worte: Gebährmutter angezeigt wird." *) Petavius. (Ebend. l. V.

*) Diese Stelle ist eine wahrhaft classische; sie veranschaulicht aufs Klarste, ja Handgreiflichste das Wesen der Theologie. Gott ist der Actus purus, die bloße reine Thätigkeit ohne Leiden, d. h.

c. 7. §. 4.) In der Erkenntniß, daß Gott nichts Andres iſt als der als Gattungsbegriff perſonificirte oder individualiſirte Gattungsbegriff, haben wir den Schlüſſel zu allen Geheimniſſen der Theologie, die Erklärung aller ihrer Unerklärlichkeiten und Unbegreiflichkeiten, die Auflöſung aller der verwirrenden Widerſprüche und Schwierigkeiten, über die ſich ſonſt die Theologen und Philoſophen vergeblich den Kopf zerbrochen haben. Wir erkennen daraus, woher es kommt, daß man von Gott nur „en general und überhaupt reden kann," bei allen ſpeciellen Fragen aber, bei allen Fragen nach der Art und Weiſe die Antwort in der Theologie verneinend ausfällt, daher nämlich, daß bei dem Gattungsbegriff, wie übrigens ſchon früher bei dem Schöpfungsact gezeigt wurde, alle ſpeciellen und individuellen Beſtimmungen wegfallen, Beſtimmungen, die aber gleichwohl der Glaube oder die Theologie in Gott als an ſich, nur nicht für unſre Erkenntniß vorhanden annimmt, weil ſie dieſen Gattungsbegriff als ein wirkliches, gegenſtändliches Weſen vorſtellt. Wir erkennen daraus, welches der wahre Sinn der Unendlichkeit, der Urſächlichkeit, der Erhabenheit, der Vollkommenheit, der eben ſo wohl poſitiven als negativen Natur Gottes iſt. Gott iſt in demſelben Sinne das Weſen, von dem Alles eben ſo wohl bejaht als verneint werden kann, in demſelben Sinne Alles und Nichts, in welchem z. B. die Farbe alle Farben und keine, nämlich beſondere und einzelne Farbe iſt; in demſelben Sinne unendlich, in welchem es die Gattung iſt, welche nicht auf dieſen Ort, dieſe Zeit, dieſes Individuum, dieſe Art eingeſchränkt iſt, denn „die Allgemeinheiten, die Gattungen (Universalia) ſind überall und immer" (Thomas A. Summ. Theol. P. I. Qu. 46. A. 2.); in demſelben Sinne über den Menſchen, in welchem die Farbe über den Farben iſt, denn „die Menſchheit iſt über den Menſchen" (Derſ. im Vorwort ſeiner Exposit. in Dionysii A. divina Nomina*); in demſelben Sinne das höchſte Weſen und als dieſes der Grund und die Urſache aller Weſen, in welchem es überhaupt die Gattung iſt, wenn ſie im Unterſchiede von den Individuen als ein ſelbſtſtändiges Weſen vorgeſtellt wird; in demſelben Sinne das vollkommene Weſen, in welchem es den Individuen gegenüber die Gattung iſt, denn die Farbe iſt alle Farben, während die wirkliche, individuelle Farbe immer nur eine mit Ausſchluß aller andern iſt, die Gattung daher der Inbegriff aller Vollkommenheiten, welche an die Individuen vertheilt ſind. „Gott iſt das für ſich beſtehende Sein ſelbſt (ipsum esse per se subsistens). Darum begreift er alle Vollkommenheiten des Seins in ſich, denn es iſt offenbar, daß wenn etwas Warmes nicht alle Vollkommenheit der Wärme in ſich hat, dieß nur darin ſeinen Grund hat, daß die Wärme nicht

ohne Körper, die Thätigkeit des Auges, aber ohne Augen, die Thätigkeit des Kopfes, das Denken, aber ohne Kopf. Die Frage: „giebt es einen Gott?" iſt daher die Frage: giebt es ein Sehen ohne Augen, ein Denken ohne Kopf, eine Liebe ohne Herz, eine Zeugung ohne Zeugungsorgan, ein Gebähren ohne Gebährmutter? Ich glaube an Gott heißt: ich glaube an eine Kraft ohne Organ, an einen Geiſt ohne Natur oder Leib, an ein Abſtractum ohne Concretum, an eine Weſenheit ohne Weſen, d. h. ich glaube an Wunder.

*) So ſagt er auch ausdrücklich in dieſem Commentar c. 12: sicut participationes excedunt participantia, ut sanctitas sanctum, ita collocatur super omnia existentia ille qui superior est omnibus existentibus, d. h. das Abſtracte iſt höher als das Concrete.

wie er beſchaffen iſt. Das Bild Gottes findet ſich nur in der vernünftigen Creatur, im Menſchen.“ (Ebend. P. I. Qu. 45. A. 7.) Der Glaube an einen übernatürlichen Urſprung der Natur ſtützt ſich daher nur auf den Glauben an die Uebernatürlichkeit des Menſchen. Die Erklärung und Ableitung der Natur von einem von der Natur unterſchiedenen Weſen hat zur Vorausſetzung die Unerklärlichkeit und Unableitbarkeit des ſich von der Natur unterſcheidenden menſchlichen Weſens aus der Natur. Gott iſt Schöpfer der Natur, weil der Menſch (nämlich auf dem Standpunkt der Religion und Theologie) kein Geſchöpf der Natur iſt. Der Menſch iſt (scil. ſeiner Vorſtellung nach) nicht aus der Natur; aber gleichwohl hat der Menſch das Bewußtſein, daß er, wenigſtens von vorn herein, nicht ewig, daß er entſprungen, entſtanden iſt. Alſo woher iſt er? Aus Gott, d. h. aus einem Weſen ſeines Weſens, ſeines Gleichen, das ſich aber dadurch von ihm unterſcheidet, daß es nicht entſtanden iſt. Gott iſt nur indirect, nur mittelbar, nur deßwegen Schöpfer der Natur, weil er der Schöpfer oder richtiger Vater des Menſchen iſt, weil er nicht Schöpfer des Menſchen ſein könnte, wenn er nicht auch Schöpfer der Natur wäre, in welche ſich nun einmal der Menſch trotz ſeines ſupranaturaliſtiſchen Weſens verflochten ſieht. Die Natur iſt alſo nur darum von Gott, weil der Menſch aus Gott iſt, und aus Gott, göttlichen Urſprungs iſt der Menſch, weil er ein göttliches Weſen iſt, welches er aber — abgeſehen davon, daß er überhaupt in Gott ſein Weſen als Gattung, in ſich als Individuum, in Gott als unbeſchränkt, als unleiblich, in ſich als beſchränkt, als leiblich denkt — als ein anderes nur deßwegen vorſtellt, weil das Bewußtſein ſeines Entſtandenſeins mit dem Bewußtſein oder der Vorſtellung ſeines Gottſeins im Widerſpruch ſteht. Das Gottesbewußtſein, das Bewußtſein: ich bin Gottesgeſchöpf, Gotteskind iſt daher das höchſte Selbſtbewußtſein des Menſchen. „Wenn dich, ſagt Epictet, der Kaiſer an Kindesſtatt annähme, ſo würde man nicht deinen Hochmuth ertragen können. Warum willſt du alſo nicht ſtolz ſein, wenn du weißt, daß du Gottes Sohn biſt?“ (Arrian. Epict. l. I. c. 3.)

Die Natur, die Welt hat keinen Werth, kein Intereſſe für den Chriſten. Der Chriſt denkt nur an ſich, an ſein Seelenheil, oder, was eins iſt, an Gott.

„Dein erſter und letzter Gedanke ſei du ſelbſt, dein einziger Gedanke dein Heil.“ De inter. Domo (Pseudobernhard.) „Wenn du dich aufmerkſam betrachteſt, ſo iſt es zu verwundern, wenn du je an etwas Andres denkſt.“ Bernardus. (Tract. de XII. grad. hum. et sup.) „Biſt denn du ſelbſt nicht das Köſtlichſte für dich?“ Boethius. (De Consol. Philos. l. II. Prosa IV.) „Ob die Sonne größer iſt als die Erde, oder nur einen Fuß in die Breite mißt? ob der Mond mit fremdem oder eignem Lichte ſtrahlt? Das zu wiſſen, bringt keinen Nutzen, nicht zu wiſſen, keinen Schaden. Euer Wohl iſt in Gefahr: das Heil nämlich eurer Seelen.“ Arnobius. (Adv. gentes l. II. c. 61.) „Ich frage alſo: was iſt der Gegenſtand der Wiſſenſchaft? Die Urſachen der natürlichen Dinge? welche Seligkeit habe ich davon zu erwarten, wenn ich den Urſprung des Nils oder die Faſeleien der Phyſiker über den Himmel

beleuchtet den ganzen Erdball mit ihrem Glanze, ſie erhält und erquickt alle Thiere mit ihrer Wärme, ſie befruchtet die Erde mit ihren Strahlen .... Und doch ließ der Herr, damit man ihn allein als den wahren Urheber prieſe, eher als er die Sonne ſchuf, das Licht hervorkommen und die Erde mit Kräutern und Früchten aller Art ſich erfüllen. 1. Moſe 1, 3. 11. Kein Frommer wird alſo die Sonne zur hauptſächlichen oder nothwendigen Urſache von Dingen machen, die ſchon vor Erſchaffung der Sonne exiſtirten, ſondern nur zu einem Werkzeug, deſſen ſich Gott beedient, weil er will, denn er könnte eben ſo gut auch ohne die Sonne durch ſich ſelbſt daſſelbe bewirken." (Instit. Chr. Relig. l. I. c. 16. sect. 2.) Allerdings wäre kein Gott, wenn keine Natur wäre, aber die Natur iſt nur die Bedingung, die Menſchheit die Urſache der Gottheit. Die Natur giebt nur den Stoff zur Gottheit, aber die Seele haucht ihr der Menſch ein. So ſtammt nur die Macht aus der Natur, aber die Allmacht aus dem Menſchen. Die Exiſtenz Gottes gründet ſich wohl auf die Natur, aber das Weſen Gottes nur auf den Menſchen. „Zwei Bilder, ſagt Hugo im Prolog ſeines Commentars zum Dionyſius A., wurden dem Menſchen vorgeſetzt, um in ihnen das Unſichtbare ſchauen zu können, das Bild der Natur und das der Gnade. Jenes war die Geſtalt dieſer Welt, dieſes die Menſchheit des Wortes. Die Natur konnte wohl demonſtriren, aber erleuchten konnte ſie nicht; die Menſchheit des Erlöſers aber erleuchtete erſt, ehe ſie demonſtrirte. Durch die Bilder der Natur wurde der Schöpfer nur angedeutet, in den Bildern aber der Gnade wurde Gott als gegenwärtig gezeigt, jene wirkte er nur, um uns die Einſicht, daß er iſt, in dieſen aber wirkte er, um uns die Erkenntniß zu geben, daß er gegenwärtig iſt." Die Natur, fügen wir dieſen Worten Hugo's bei, giebt nur Brot und Wein, aber den religiöſen oder theologiſchen Inhalt legt der Glaube, das Gemüth, die Phantaſie hinein. Der Natur eine theologiſche oder theiſtiſche Bedeutung unterlegen, heißt dem Brote die Bedeutung des Fleiſches, dem Weine die Bedeutung des Blutes geben. Die Natur zum Werk und Ausdruck eines Gottes machen, heißt ihr die Subſtanz nehmen und nur die Accidenzen laſſen. „Aus dem Sinnlichen, ſagt Thomas A., kann nicht das göttliche Weſen als ſolches erkannt werden, denn die ſinnlichen Geſchöpfe ſind Wirkungen Gottes, die nicht die Kraft der Urſache auf eine ihr entſprechende (adäquate) Weiſe darſtellen. Weil jedoch die Wirkungen von der Urſache abhängen, ſo können wir durch ſie erkennen, ob Gott iſt und was ihm inſofern zukommt, als er die erſte Urſache aller Dinge iſt." (Summa P. I. Qu. 12. A. 12.) Aber die bloße Urſächlichkeit, ſei ſie auch die erſte und allgemeinſte, macht noch keine Gottheit. Die Urſache iſt ein phyſiſcher Begriff, wenn gleich allerdings die Urſache, wie ſie die Grundlage (die Prämiſſe) der Gottheit bildet, ſchon ein durchaus abgezogner und hyperphyſiſcher Begriff iſt, denn er iſt nichts Andres als der perſonificirte Gattungsbegriff der Urſache. „Die natürliche Erkenntniß (d. h. die nur auf die Natur ſich ſtützende) kann nicht zu Gott kommen, inwiefern er Gegenſtand der Seligkeit iſt." (Derſ. ebend. Sec. P. sec. Partis Qu. 4. 7.) Aber erſt der Gott, welcher Gegenſtand der Seligkeit, iſt der religiöſe, der eigentliche, der dem Begriffe oder Namen der Gottheit entſprechende Gott. „In der Natur, ſagt derſelbe, finden ſich nur Spuren, aber kein Bild der Gottheit. Die Spur zeigt nur an, daß Jemand vorübergegangen iſt, aber nicht

auf vollſtändige Weiſe participirt (d. i. verwirklicht) wird, daß aber, wenn die Wärme für ſich ſelbſt exiſtirte, ihr auch nichts von der Vollkommenheit der Wärme fehlen könnte." (Thomas A. a. a. O. Qu. 4. A. 2.) Wir erkennen hieraus, wie thöricht es iſt, wenn man ſich Gott in einem Individuum dargeſtellt oder verwirklicht vorſtellt, ſo thöricht, als wenn man ſich die Farbe, ein von den einzelnen und beſondern Farben abgezognes Gedankenweſen, in einer Farbe verwirklicht vorſtellen wollte; wie richtig, wie nothwendig dagegen es iſt, wenn man in der Auflöſung und Zurückführung des göttlichen Weſens auf die wirklichen Weſen, von welchen es abſtrahirt iſt, daſſelbe ſich in der Allheit der Individuen verwirklicht denkt, denn Gott wird ja ausdrücklich als das Weſen vorgeſtellt und beſtimmt, welches alle Vollkommenheiten, alle Tugenden, die in den wirklichen Weſen zerſtreut und vertheilt ſind, vereint beſitzt. „Obgleich Gott, ſagt z. B. Thomas A. in ſeinem Commentar zu Dionyſius A. (cap. 11.) in ſich ſelbſt untheilbar bleibt, ſo werden doch ſeine Gaben, d. h. ſeine Vollkommenheiten und Kräfte von den Creaturen zertheilt und theilweiſe je nach ihrer verſchiedenen Empfänglichkeit aufgenommen."

Gott iſt kein phyſiologiſches oder kosmiſches, ſondern ein pſychologiſches Weſen.

Wer keinen Gott in die Natur ſchon hineinlegt, der bringt auch keinen aus ihr heraus. Die Beweiſe von der Exiſtenz Gottes aus der Natur ſind nur Beweiſe von der Unwiſſenheit und Arroganz des Menſchen, mit welcher er die Schranken ſeines Kopfes zu Schranken der Natur macht. Nimmt man auch Zwecke in der Natur an — der Zweck der Natur liegt nicht außer und über der Natur, ſo wenig als der Zweck des Auges, das Sehen außer und über dem Weſen, dem Bau, dem Organismus des Auges liegt, und führt daher auf kein Weſen außer und über der Natur. Der Zweck iſt in der Natur nicht unterſchieden und unabhängig vom Mittel, von der Beſchaffenheit des Organs; die Natur hört nur durch das Ohr, ſieht nur durch das Auge, denkt nur durch das Hirn, aber ein Gott hört ohne Ohren, ſieht ohne Augen und denkt ohne Hirn. Woher iſt der Zweck, ruft der Theiſt, indem er den Zweck von den Mitteln in Gedanken abſondert und für ſich ſelbſt denkt, aber ich frage: woher ſind denn die Mittel? wie kann aus einem Weſen, das ohne Kopf denkt, ein Weſen entſpringen, das nur in und mit dem Kopf denkt? wozu braucht denn ein immaterielles, ohne Mittel wirkendes, allmächtiges Weſen materielle Mittel? Der Schluß von der Natur auf einen Gott, d. h. ein von der Natur unterſchiedenes, übernatürliches, geiſtliches Weſen als Urſache derſelben iſt daher nur da am Orte und gerechtfertigt, wo der Menſch glaubt, daß man auch ohne Augen ſehen und ohne Ohren hören kann, wo das Band zwiſchen der Urſache und Wirkung, dem Mittel und Zweck, dem Organ und der Funktion einzig das allmächtige, göttliche Weſen iſt. „Die natürlichen Dinge, ſagt z. B. Calvin, ſind nichts Andres als Werkzeuge, die Gott beſtändig nur ſo viel wirken läßt, als er will, und nach Gefallen dreht und wendet, je nachdem er dieſes oder jenes durch ſie machen will. Kein Geſchöpf hat eine ſo bewundernswürdige und auffallende Kraft als die Sonne. Sie

beleuchtet den ganzen Erdball mit ihrem Glanze, sie erhält und erquickt alle Thiere mit ihrer Wärme, sie befruchtet die Erde mit ihren Strahlen .... Und doch ließ der Herr, damit man ihn allein als den wahren Urheber priese, eher als er die Sonne schuf, das Licht hervorkommen und die Erde mit Kräutern und Früchten aller Art sich erfüllen. 1. Mose 1, 3. 11. Kein Frommer wird also die Sonne zur hauptsächlichen oder nothwendigen Ursache von Dingen machen, die schon vor Erschaffung der Sonne existirten, sondern nur zu einem Werkzeug, dessen sich Gott beedient, weil er will, denn er könnte eben so gut auch ohne die Sonne durch sich selbst dasselbe bewirken." (Instit. Chr. Relig. l. I. c. 16. sect. 2.) Allerdings wäre kein Gott, wenn keine Natur wäre, aber die Natur ist nur die Bedingung, die Menschheit die Ursache der Gottheit. Die Natur giebt nur den Stoff zur Gottheit, aber die Seele haucht ihr der Mensch ein. So stammt nur die Macht aus der Natur, aber die Allmacht aus dem Menschen. Die Existenz Gottes gründet sich wohl auf die Natur, aber das Wesen Gottes nur auf den Menschen. „Zwei Bilder, sagt Hugo im Prolog seines Commentars zum Dionysius A., wurden dem Menschen vorgesetzt, um in ihnen das Unsichtbare schauen zu können, das Bild der Natur und das der Gnade. Jenes war die Gestalt dieser Welt, dieses die Menschheit des Wortes. Die Natur konnte wohl demonstriren, aber erleuchten konnte sie nicht; die Menschheit des Erlösers aber erleuchtete erst, ehe sie demonstrirte. Durch die Bilder der Natur wurde der Schöpfer nur angedeutet, in den Bildern aber der Gnade wurde Gott als gegenwärtig gezeigt, jene wirkte er nur, um uns die Einsicht, daß er ist, in diesen aber wirkte er, um uns die Erkenntniß zu geben, daß er gegenwärtig ist." Die Natur, fügen wir diesen Worten Hugo's bei, giebt nur Brot und Wein, aber den religiösen oder theologischen Inhalt legt der Glaube, das Gemüth, die Phantasie hinein. Der Natur eine theologische oder theistische Bedeutung unterlegen, heißt dem Brote die Bedeutung des Fleisches, dem Weine die Bedeutung des Blutes geben. Die Natur zum Werk und Ausdruck eines Gottes machen, heißt ihr die Substanz nehmen und nur die Accidenzen lassen. „Aus dem Sinnlichen, sagt Thomas A., kann nicht das göttliche Wesen als solches erkannt werden, denn die sinnlichen Geschöpfe sind Wirkungen Gottes, die nicht die Kraft der Ursache auf eine ihr entsprechende (adäquate) Weise darstellen. Weil jedoch die Wirkungen von der Ursache abhängen, so können wir durch sie erkennen, ob Gott ist und was ihm insofern zukommt, als er die erste Ursache aller Dinge ist." (Summa P. I. Qu. 12. A. 12.) Aber die bloße Ursächlichkeit, sei sie auch die erste und allgemeinste, macht noch keine Gottheit. Die Ursache ist ein physischer Begriff, wenn gleich allerdings die Ursache, wie sie die Grundlage (die Prämisse) der Gottheit bildet, schon ein durchaus abgezogner und hyperphysischer Begriff ist, denn er ist nichts Andres als der personificirte Gattungsbegriff der Ursache. „Die natürliche Erkenntniß (d. h. die nur auf die Natur sich stützende) kann nicht zu Gott kommen, inwiefern er Gegenstand der Seligkeit ist." (Vers. ebend. Sec. P. sec. Partis Qu. 4. 7.) Aber erst der Gott, welcher Gegenstand der Seligkeit, ist der religiöse, der eigentliche, der dem Begriffe oder Namen der Gottheit entsprechende Gott. „In der Natur, sagt derselbe, finden sich nur Spuren, aber kein Bild der Gottheit. Die Spur zeigt nur an, daß Jemand vorübergegangen ist, aber nicht

wie er beſchaffen iſt. Das Bild Gottes findet ſich nur in der vernünftigen Creatur, im Menſchen.“ (Ebend. P. I. Qu. 45. A. 7.) Der Glaube an einen übernatürlichen Urſprung der Natur ſtützt ſich daher nur auf den Glauben an die Uebernatürlichkeit des Menſchen. Die Erklärung und Ableitung der Natur von einem von der Natur unterſchiedenen Weſen hat zur Vorausſetzung die Unerklärlichkeit und Unableitbarkeit des ſich von der Natur unterſcheidenden menſchlichen Weſens aus der Natur. Gott iſt Schöpfer der Natur, weil der Menſch (nämlich auf dem Standpunkt der Religion und Theologie) kein Geſchöpf der Natur iſt. Der Menſch iſt (scil. ſeiner Vorſtellung nach) nicht aus der Natur; aber gleichwohl hat der Menſch das Bewußtſein, daß er, wenigſtens von vorn herein, nicht ewig, daß er entſprungen, entſtanden iſt. Alſo woher iſt er? Aus Gott, d. h. aus einem Weſen ſeines Weſens, ſeines Gleichen, das ſich aber dadurch von ihm unterſcheidet, daß es nicht entſtanden iſt. Gott iſt nur indirect, nur mittelbar, nur deßwegen Schöpfer der Natur, weil er der Schöpfer oder richtiger Vater des Menſchen iſt, weil er nicht Schöpfer des Menſchen ſein könnte, wenn er nicht auch Schöpfer der Natur wäre, in welche ſich nun einmal der Menſch trotz ſeines ſupranaturaliſtiſchen Weſens verflochten ſieht. Die Natur iſt alſo nur darum von Gott, weil der Menſch aus Gott iſt, und aus Gott, göttlichen Urſprungs iſt der Menſch, weil er ein göttliches Weſen iſt, welches er aber — abgeſehen davon, daß er überhaupt in Gott ſein Weſen als Gattung, in ſich als Individuum, in Gott als unbeſchränkt, als unleiblich, in ſich als beſchränkt, als leiblich denkt — als ein anderes nur deßwegen vorſtellt, weil das Bewußtſein ſeines Entſtandenſeins mit dem Bewußtſein oder der Vorſtellung ſeines Gottſeins im Widerſpruch ſteht. Das Gottesbewußtſein, das Bewußtſein: ich bin Gottesgeſchöpf, Gotteskind iſt daher das höchſte Selbſtbewußtſein des Menſchen. „Wenn dich, ſagt Epictet, der Kaiſer an Kindesſtatt annähme, ſo würde man nicht deinen Hochmuth ertragen können. Warum willſt du alſo nicht ſtolz ſein, wenn du weißt, daß du Gottes Sohn biſt?“ (Arrian. Epict. I. I. c. 3.)

Die Natur, die Welt hat keinen Werth, kein Intereſſe für den Chriſten. Der Chriſt denkt nur an ſich, an ſein Seelenheil, oder, was eins iſt, an Gott.

„Dein erſter und letzter Gedanke ſei du ſelbſt, dein einziger Gedanke dein Heil.“ De inter. Domo (Pſeudobernhard.) „Wenn du dich aufmerkſam betrachteſt, ſo iſt es zu verwundern, wenn du je an etwas Andres denkſt.“ Bernardus. (Tract. de XII. grad. hum. et sup.) „Biſt denn du ſelbſt nicht das Köſtlichſte für dich?“ Boethius. (De Consol. Philos. l. II. Prosa IV.) „Ob die Sonne größer iſt als die Erde, oder nur einen Fuß in die Breite mißt? ob der Mond mit fremdem oder eignem Lichte ſtrahlt? Das zu wiſſen, bringt keinen Nutzen, nicht zu wiſſen, keinen Schaden. Euer Wohl iſt in Gefahr: das Heil nämlich eurer Seelen.“ Arnobius. (Adv. gentes l. II. c. 61.) „Ich frage alſo: was iſt der Gegenſtand der Wiſſenſchaft? Die Urſachen der natürlichen Dinge? welche Seligkeit habe ich davon zu erwarten, wenn ich den Urſprung des Nils oder die Faſeleien der Phyſiker über den Himmel

meine!“ — „Ich weiß von keinen Freuden, als nur aus Deinem Leiden.“ — „Es bleibe mir ewiglich im Sinn, daß Dich's Dein Blut gekostet, daß ich erlöset bin.“ — „O mein Immanuel! wie süß ist's meiner Seel', wenn Du mich läßt genießen Dein theures Blutvergießen.“ „Sünder werden herzensfroh, daß sie einen Heiland haben, ... ihnen ist es wunderschön, Jesum an dem Kreuz zu sehen“ (Gesangb. d. evangel. Brüdergemeinde). Nicht zu verwundern ist es daher, wenn die heutigen Christen nichts mehr vom Leiden Christi wissen wollen. Die haben ja erst herausgebracht, was das wahre Christenthum ist — sie stützen sich ja allein auf das göttliche Wort der heiligen Schrift. Und die Bibel hat, wie männiglich bekannt, die köstliche Eigenschaft, daß man Alles in ihr findet, was man nur immer finden will. Was einst, das steht natürlich jetzt nicht mehr drinn. Das Princip der Sündlosigkeit ist längst auch aus der Bibel verschwunden; so veränderlich die menschliche Vernunft, so veränderlich ist die göttliche Offenbarung. Tempora mutantur. Davon weiß auch die h. Schrift ein Lied zu singen. Aber das ist eben der Vorzug der christlichen Religion, daß man ihr das Herz aus dem Leibe reißen und doch noch ein guter Christ sein kann. Nur darf nicht der Name angetastet werden. In diesem Punkte sind auch die heutigen Christen noch sehr empfindlich; ja der Name ist es, worin noch allein die modernen Christen mit den alten übereinstimmen. Wie einst der bloße Name Christi Wunder wirkte, so auch jetzt noch; aber freilich Wunder anderer, ja entgegengesetzter Art. Einst trieb nämlich der Name Christi den Antichristen, jetzt treibt er umgekehrt den Christen aus dem Menschen aus.

Das Geheimniß der Trinität ist das Geheimniß des gesellschaftlichen, gemeinschaftlichen Lebens — das Geheimniß von Ich und Du.

„Wir bekennen, daß nur Ein Gott ist, daß er aber nicht so Einer ist, als wäre er einsam.“ Concil. Chalced. (Corpus Summa 1559. p. 139.) „Wenn einer behauptet, daß die Worte: „Lasset uns Menschen machen“ nicht der Vater zum Sohne, sondern zu sich selbst allein gesprochen habe, so sei er verflucht.“ Concil. Syrm. (Ebend. p. 68.) „Aus den Worten: „lasset uns Menschen machen“ erhellt, daß Gott mit einem ihm Nächsten hierüber sich unterhielt. Es muß also Jemand ihm beigewohnt haben, mit dem er bei der Schöpfung der Welt sich besprach.“ Athanasius. (Contra Gentes Orat. Opp. Parisus 1627. T. I. p. 51.) „Ein Einsamer kann nicht die Worte: „Lasset uns machen“ sagen.“ Petrus Lomb. (L. I. dist. 2. c. 3.) Auch die Protestanten erklären noch diese Stelle so. „Lasset uns machen ist ein Wort eines bedachten Raths, ... Und aus den Worten erzwinget sich abermal, daß in der Gottheit mehr denn eine Person seyn müsse, ... Denn das Wörtlein (uns) zeiget an, daß der, der da redet, nicht alleine sey, wiewohl die Juden den Text verspotten, damit, daß also eine Weise sey zu reden, auch wo nicht mehr denn eine Person sei.“ Luther. (T. I. p. 19.) Aber nicht nur Berathschlagungen und Gespräche, sondern auch Verabredungen, ja Verträge finden, gerade wie in der menschlichen Gesellschaft, zwischen den Hauptpersonen der Trinität statt.

und Wissenschaften der modernen Völker als Erzeugnissen des Christenthums prahlen! Wie achtbar sind auch in dieser Beziehung den modernen Renommisten gegenüber die ältern Christen! Diese wußten von keinem andern Christenthum als von dem Christenthum, welches in dem christlichen Glauben enthalten ist; rechneten also nicht die Schätze und Reichthümer dieser Welt, nicht Künste und Wissenschaften zum Christenthum. In allen diesen Stücken räumten sie vielmehr den alten Heiden, den Griechen und Römern den Vorzug vor den Christen ein. „Warum verwunderst du dich darüber nicht auch, Erasme, daß von Anbeginn der Welt her unter den Heyden allezeit höhere, theurere Leute, größer, höher Verstand, viel trefflicher Fleiß, Uebung aller Künste gewest, denn unter Christen oder Gottes Volk? Wie auch Christus selbst sagt, daß die Kinder dieser Welt klüger sind, denn die Kinder des Lichts; welches ein wichtig groß Wort ist. Ja welchen unter den Christen (daß ich der Griechen, Demosthenis und andere geschweige) könnten wir mit Verstand oder Fleiß allein Ciceroni vergleichen?“ Luther. (T. XIX. p. 37.) „Wodurch zeichnen wir uns also vor ihnen aus? Durch Geist, Gelehrsamkeit, sittliche Bildung? Keineswegs, sondern allein durch die wahre Erkenntniß, Anrufung und Verehrung Gottes.“ (Melanchthonis et alior Declam. T. III. de vera invocat. Dei.)

In der Religion bezweckt der Mensch sich selbst, oder ist er sich selbst als Gegenstand, als Zweck Gottes Gegenstand. Das Geheimniß der Incarnation ist das Geheimniß der Liebe Gottes zum Menschen, das Geheimniß der Liebe Gottes aber das Geheimniß der Liebe des Menschen zu sich selbst. Gott leidet — leidet für mich — dieß ist der höchste Selbstgenuß, die höchste Selbstgewißheit des menschlichen Gemüths. „Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab.“ Evangel. Joh. 3, 16. Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? welcher auch seines eignen Sohnes nicht hat verschonet, sondern hat ihn für uns Alle dahingegeben.“ Römer 8, 31. 32. Preiset Gott seine Liebe gegen uns, daß Christus für uns gestorben ist.“ Ebend. 5, 8. „Was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich in dem Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat und sich selbst für mich dargegeben.“ Galater 2, 20.. Siehe auch Epistel an Titum 3, 4. Hebräer 2, 11. „Den Christen beweist das Dasein einer Vorsehung diese ganze Welt, vor Allem aber das göttlichste und wegen der ausgezeichneten Liebe zu den Menschen unglaublichste Werk der Vorsehung, die Menschwerdung Gottes, welche unsretwegen geschehen ist.“ (Gregorii Nysseni Phil. l. III. de provid. c. 1512. B. Rhenanus Jo. Cono interp.) Seht! Brüder, wie sehr sich Gott der Menschen wegen erniedrigte. Daher verachte sich nicht der Mensch, um dessen willen ja nur Gott dieser Schmach sich unterzog.“ Augustinus. (Serm. ad. pop. S. 371. c. 3.) „O Mensch, dessen wegen Gott Mensch wurde, du mußt dich für etwas Großes halten.“ (Ser. 380. c. 2.) „Wie kann der an sich verzweifeln, für den der Sohn Gottes sich so erniedrigen wollte?“ (Derf. de

Agone Chr. c. 11.) „Wer kann den Menſchen haſſen, deſſen Natur und Bild in der Menſchheit Gottes angeſchaut wird? Wahrlich wer den Menſchen haßt, haßt Gott.“ (Manuale c. 26. Pſeudoauguſtin.) „Was erhebt unſern Geiſt ſo ſehr und befreit ihn ſo von der Verzweiflung an der Unſterblichkeit, als der Gedanke, daß uns Gott ſo hoch geſchätzt hat, daß der Sohn Gottes in Gemeinſchaft mit uns trat und unſre Uebel durch ſeinen Tod auf ſich lud.“ (Petrus L. l. III. dist. 20. c. 1.) „Das Hauptwerk der göttlichen Vorſehung iſt die Menſchwerdung. Weder der Himmel, noch die Erde, noch das Meer, noch die Luft, noch die Sonne, noch der Mond, noch die Sterne beweiſen eine ſolche unermeßliche Güte Gottes gegen uns als die Menſchwerdung des eingebornen Sohnes Gottes. Gott ſorgt alſo nicht blos für uns, er ſorgt ſelbſt mit Liebe für uns.“ Theodoret. (De Provident. Orat. X. Opp. Parisiis 1642. T. IV. p. 442.) „Nur dadurch, daß der Menſch die Würde ſeines Weſens verkennt, kann er an Dinge, die unter Gott ſind, ſich hängen (d. h. alſo Gott iſt allein der des Menſchen würdige, der Würde des Menſchen entſprechende Gegenſtand). Um daher dem Menſchen ſeine Würde, daß nämlich in Gott allein die vollkommne Seligkeit des Menſchen beſteht, auf die angemeſſenſte Weiſe zu zeigen, hat Gott unmittelbar die menſchliche Natur angenommen.“ Thomas A. (Summa c. Gent. l. IV. c. 54.) „Gott uns Menſchen nicht entgegen iſt. Denn ſo Gott uns Menſchen entgegen und feind wäre, ſo hätte er wahrlich die arme, elende, menſchliche Natur nicht an ſich genommen.“ „Wie hoch unſer Herr Gott uns geehret hat, daß er ſeinen Sohn hat Menſch werden laſſen! Wie hätte er ſich näher zu uns thun können.“ Luther. (T. XVI. p. 533, 57. 4.)

Deine Monarchieen
Sind es wohl nicht eigentlich,
Die die Herzen ziehen
Wundervolles Herz an Dich
Sondern Dein Menſchwerden
In der Fülle der Zeit,
Und Dein Gang auf Erden
Voll Mühſeligkeit.

Führſt Du gleich das Steuerruder
Der geſtirnten Monarchie
Biſt Du dennoch unſer Bruder;
Fleiſch und Blut verkennt ſich nie.

Das mächtigſte Gereize,
Davon mein Herz zerfließt,
Iſt, daß mein Herr am Kreuze
Für mich verſchieden iſt.

Das iſt mein eigentlicher Trieb:
Ich liebe Dich für Deine Lieb,
Daß Du Gott Schöpfer, edler Fürſt
Für mich das Lämmlein Gottes wirſt.

---

befriedigt, wenn ich geiſtig thätig bin — ich denke daher dem ungebehrdigen, ſein Grenzen überſpringenden, ſich in die Angelegenheiten der Vernunft ungebührlich einmiſchenden Herzen gegenüber kalt, indifferent, abſtract, d. h. frei — ich denke alſo nicht, um mein Herz zu befriedigen, ſondern um meine durch das Herz nicht befriedigte Vernunft zu befriedigen; ich denke nur im Intereſſe der Vernunft, aus reinem Erkenntnißtriebe, will von Gott nur den Genuß der lautern, unvermiſchten Intelligenz. Nothwendig iſt daher der Gott des rationellen Kopfes ein andrer, als der Gott des nur ſich ſelbſt im Denken, in der Vernunft befriedigen wollenden Herzens. Und dieß will eben der myſtiſche Menſch, der nicht das läuternde Feuer der ſcheidenden und begränzenden Kritik verträgt; denn ſein Kopf iſt ſtets umnebelt von den Dämpfen, die aus der ungelöſchten Brunſt ſeines begehrlichen Gemüthes aufſteigen. Er kommt nie zum abſtracten, d. h. intereſſeloſen, freien Denken, aber eben deßwegen auch nie zur Anſchauung der Dinge in ihrer einfachen Natürlichkeit, Wahrheit und Wirklichkeit; er identificirt daher, ein geiſtiger Hermaphrodit, unmittelbar, ohne Kritik das männliche Princip des Denkens und das weibliche der ſinnlichen Anſchauung, d. h. er ſetzt ſich einen Gott, in dem er in der Befriedigung ſeines Erkenntnißtriebes unmittelbar zugleich ſeinen Geſchlechtstrieb, d. h. den Trieb nach einem perſönlichen Weſen befriedigt. So iſt auch nur aus der Unzucht eines myſtiſchen Hermaphroditismus, aus einem wollüſtigen Traume, aus einer krankhaften Metaſtaſe des Zeugungsſtoffes in das Hirn das Monſtrum der Schelling'ſchen Natur in Gott entſprotten; denn dieſe Natur repräſentirt, wie gezeigt, nichts weiter als die das Licht der Intelligenz verfinſternden Begierden des Fleiſches.

Zu Ende der Trinität noch eine Bemerkung. Die ältern Theologen ſagten, daß die weſentlichen Attribute Gottes als Gottes ſchon aus dem Lichte der natürlichen Vernunft erhellten. Warum anders aber kann die Vernunft aus ſich ſelbſt das göttliche Weſen erkennen, als weil das göttliche Weſen nichts Anderes iſt als das eigne objective Weſen der Intelligenz? Von der Trinität aber ſagten ſie, daß ſie nur aus der Offenbarung erkennbar ſei. Warum nicht aus der Vernunft? weil ſie der Vernunft widerſpricht, d. h. weil ſie kein Vernunftbedürfniß, ſondern ein ſinnliches, gemüthliches Bedürfniß ausdrückt. Uebrigens heißt: Etwas ſtammt aus der Offenbarung, überhaupt nur ſo viel als: Etwas iſt uns nur auf dem Wege der Tradition zugekommen. Die Dogmen der Religion ſind entſprungen zu gewiſſen Zeiten, aus beſtimmten Bedürfniſſen, unter beſtimmten Verhältniſſen und Vorſtellungen; deßwegen den Menſchen einer ſpätern Zeit, in der dieſe Verhältniſſe, Bedürfniſſe, Vorſtellungen verſchwunden, etwas Unverſtändliches, Unbegreifliches, nur Ueberliefertes, d. h. Grundloſes. Der Gegenſatz von Offenbarung und Vernunft reducirt ſich nur auf den Gegenſatz von Geſchichte und Vernunft, nur darauf, daß die Menſchheit zu einer gewiſſen Zeit nicht mehr kann, was ſie zu einer andern Zeit recht gut vermochte, gleichwie auch der Menſch als Individuum nicht gleichgültig zu jeder Zeit, ſondern nur in den Momenten beſondrer Aufforderung von Außen und Aufregung von Innen ſein Vermögen entfaltet. So entſtehen die Werke des Genies immer nur unter ganz beſondern, nur einmal ſo zuſammentreffenden innern und äußern Be-

meine!“ — „Ich weiß von keinen Freuden, als nur aus Deinem Leiden.“ — „Es bleibt mir ewiglich im Sinn, daß Dich's Dein Blut gekostet, daß ich erlöset bin.“ — „O mein Immanuel! wie süß ist's meiner Seel', wenn Du mich läßt genießen Dein theures Blutvergießen.“ „Sünder werden herzensfroh, daß sie einen Heiland haben, ... ihnen ist es wunderschön, Jesum an dem Kreuz zu sehen“ (Gesangb. d. evangel. Brüdergemeinde). Nicht zu verwundern ist es daher, wenn die heutigen Christen nichts mehr vom Leiden Christi wissen wollen. Die haben ja erst herausgebracht, was das wahre Christenthum ist — sie stützen sich ja allein auf das göttliche Wort der heiligen Schrift. Und die Bibel hat, wie männiglich bekannt, die köstliche Eigenschaft, daß man Alles in ihr findet, was man nur immer finden will. Was einst, das steht natürlich jetzt nicht mehr drinn. Das Princip der Stabilität ist längst auch aus der Bibel verschwunden; so veränderlich die menschliche Meinung, so veränderlich ist die göttliche Offenbarung. Tempora mutantur. Davon weiß auch die h. Schrift ein Lied zu singen. Aber das ist eben der Vorzug der christlichen Religion, daß man ihr das Herz aus dem Leibe reißen und doch noch ein guter Christ sein kann. Nur darf nicht der Name angetastet werden. In diesem Punkte sind auch die heutigen Christen noch sehr empfindlich; ja der Name ist es, worin noch allein die modernen Christen mit den alten übereinstimmen. Wie einst der bloße Name Christi Wunder wirkte, so auch jetzt noch; aber freilich Wunder anderer, ja entgegengesetzter Art. Einst trieb nämlich der Name Christi den Antichristen, jetzt treibt er umgekehrt den Christen aus dem Menschen aus.

Das Geheimniß der Trinität ist das Geheimniß des gesellschaftlichen, gemeinschaftlichen Lebens — das Geheimniß von Ich und Du.

„Wir bekennen, daß nur Ein Gott ist, daß er aber nicht so Einer ist, als wäre er einsam.“ Concil. Chalced. (Carranza Summa 1559. p. 139.) „Wenn einer behauptet, daß die Worte: „Lasset uns Menschen machen“ nicht der Vater zum Sohne, sondern zu sich selbst allein gesprochen habe, so sei er verflucht.“ Concil. Syrmi. (Ebend. p. 68.) „Aus den Worten: „lasset uns Menschen machen“ erhellt, daß Gott mit einem ihm Nächsten hierüber sich unterhielt. Es muß also Jemand ihm beigewohnt haben, mit dem er bei der Schöpfung der Welt sich besprach.“ Athanasius. (Contra Gentes Orat. Opp. Parisiis 1627. T. I. p. 51.) „Ein Einsamer kann nicht die Worte: „Lasset uns machen“ sagen.“ Petrus Lomb. (L. I. dist. 2. c. 3) Auch die Protestanten erklären noch diese Stelle so. „Lasset uns machen ist ein Wort eines bedachten Raths. .... Und aus den Worten erzwinget sichs abermal, daß in der Gottheit mehr denn eine Person seyn müsse. .... Denn das Wörtlein (uns) zeiget an, daß der, der da redet, nicht alleine sey, wiewohl die Jüden den Text verspotten, damit, daß also eine Weise sey zu reden, auch wo nicht mehr denn eine Person sei.“ Luther. (T. I. p. 19.) Aber nicht nur Berathschlagungen und Gespräche, sondern auch Verabredungen, ja Verträge finden, gerade wie in der menschlichen Gesellschaft, zwischen den Hauptpersonen der Trinität statt.

„Es bleibt nichts Andres übrig, als (in Betreff nämlich der Erlöſung des Menſchen) auf ein gewiſſes Uebereinkommen, alſo gleichſam auf einen gewiſſen Vertrag zwiſchen dem Vater und Sohn zu ſchließen.“ Buddeus. (Comp. Inst. Th. dog. l. IV. c. I. §. 4. Not. 2.) Da aber das weſentliche Band der göttlichen Perſonen die Liebe iſt, ſo iſt die Trinität das himmliſche Vorbild des innigſten, des ehelichen Liebesbundes. „Bitten wir nun den Sohn Gottes, daß er durch ſeinen heiligen Geiſt, welcher iſt der Zuſammenhang und das Band der gegenſeitigen Liebe zwiſchen dem ewigen Vater und Sohn, die Herzen der Braut und des Bräutigams zuſammenbinde.“ Orat. de conjugio. (Declam. Melanchth. T. III. p. 453.)

Die Unterſchiede im göttlichen Weſen der Dreieinigkeit ſind natürliche, phyſikaliſche Unterſchiede. „Dem Vater allein iſt es eigen, nicht daß er nicht geboren iſt, ſondern daß er einen Sohn gezeugt hat, und dem Sohne allein iſt es eigen, nicht daß er nicht gezeugt hat, ſondern daß er vom Weſen des Vaters geboren iſt. .... Wir ſind Söhne Gottes, aber ſo iſt es nicht dieſer Sohn. Dieſer nämlich iſt wahrer und eigentlicher Sohn durch ſeinen Urſprung, nicht durch Adoption, der Wahrheit, nicht dem Namen nach, von Geburt, nicht durch Schöpfung.“ Petrus L. (L. I. dist. 26. c. 2. u. 4.) „Der Vater iſt das Princip des Sohns und Zeuger; und der Vater iſt Vater und Keines Sohn, und der Sohn iſt Sohn und nicht Bruder.“ Athanaſius. (Contra Arianos. Orat. II. Ed. cit. T. I. p. 320.) „Wie ein leiblicher Sohn Fleiſch und Blut und ſein Weſen vom Vater hat: alſo hat auch der Sohn Gottes, vom Vater gebohren, ſein göttlich Weſen und Natur vom Vater von Ewigkeit.“ Luther. (T. IX. p. 408.) Siehe auch Melanchthon Loci praecip. Theol. Witeb. 1595 p. 30. u. Auguſtin Epist. 170. §. 6. Ed. Antw. 1700.) Daß auch in der Bibel der Sohn Gottes einen wirklichen Sohn bedeutet, das geht unzweideutig aus der Stelle hervor: „alſo hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeinen eingebornen Sohn gab.“ Soll die Liebe Gottes, die uns dieſe Stelle vorhält, eine Wahrheit ſein, ſo muß auch der Sohn eine und zwar, deutſch geſagt, phyſikaliſche Wahrheit ſein. Darauf liegt der Accent, daß er ſeinen Sohn für uns dahin gab — darin nur der Beweis von der Größe ſeiner Liebe. Richtig trifft daher den Sinn der Bibel das Geſangbuch der evangeliſchen Brüdergemeinde, wenn es darin „von dem Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti, der auch unſer Vater iſt“ alſo heißt:

Sein Sohn iſt ihm nicht zu theuer,
Nein! er giebt ihn für mich hin,
Daß er mich vom ew'gen Feuer
Durch ſein theures Blut gewinn.

Alſo haſt Du die Welt geliebt,
Daß ſich Dein Herz drein ergiebt,
Den Sohn, der Deine Freud' und Leb'n,
In Noth und Tod dahin zu geb'n.

Gott ist ein in sich dreifaches, dreipersönliches Wesen, heißt: Gott ist nicht nur ein metaphysisches, abstractes, geistiges, sondern physikalisches Wesen. Der Centralpunkt der Trinität ist der Sohn, denn der Vater ist Vater nur durch den Sohn, das Geheimniß der Zeugung aber das Geheimniß der Physik. Der Sohn ist das in Gott befriedigte Bedürfniß der Sinnlichkeit oder des Herzens, denn alle Herzenswünsche, selbst der Wunsch eines persönlichen Gottes und der Wunsch himmlischer Seligkeit sind sinnliche Wünsche — ja sinnliche Wünsche; denn das Herz ist wesentlich materialistisch, es befriedigt sich nur in einem Gegenstand, der gesehen und gefühlt wird. Dieß erhellt besonders daraus, daß der Sohn auch inmitten der göttlichen Dreieinigkeit den menschlichen Leib zu einem wesentlichen, bleibenden Attribut hat. „Ambrosius: es steht geschrieben Epheser 1: dem Fleisch nach ist ihm Alles unterworfen. Chrysostomus: der Vater befahl, daß Christus dem Fleisch nach vor allen Engeln angebetet werde. Theodoretus: der Körper des Herrn stand zwar von den Todten auf, in göttlicher Glorie verherrlicht ... aber doch ist er ein Körper und hat dieselbe Form, wie früher." (S. Concordienbuchs-Anhang. „Zeugnisse der h. Schrift und Altväter von Christo" und Petrus L. l. III. dist. 10. c. 1. 2. S. hierüber auch Luther T. XIX. p. 464—468.) Uebereinstimmend hiermit singt die evangelische Brüdergemeinde: „Will in Lieb' und Glauben Dich stets umfassen, bis ich, wenn einst mein Mund wird erblassen, Dich leiblich seh." „Wir danken Dir, Herr Jesu Christ, daß Du gen Himmel g'fahren bist. Dein Abschied und was da geschehn, zielt auf ein fröhlichs Widersehn: Die Reise, die das Haupt gethan, ist gleichfalls seiner Glieder Bahn." „Dein' Augen, Deinen Mund, den Leib für uns verwundt, drauf wir so fest vertrauen, das werd ich alles schauen." Deßwegen eben ist der Sohn Gottes der Lieblingssohn des menschlichen Herzens, der Bräutigam der Seele, der Gegenstand einer förmlichen, persönlichen Liebe. „Traure wegen der Liebe Jesu Christi, Deines Bräutigams, bis daß Du ihn sehen kannst." De Modo bene vivendi S. X. Siehe auch Scala Claust. (Pseudobernhard.) „Daß wir Christus mit körperlichen Augen sehen werden, ist außer Zweifel." J. F. Buddeus. (Comp. Inst. Theol. dogm. l II. c. 3. §. 10.)

Der Unterschied zwischen dem sohnerfüllten oder sinnlichen und dem sohnlosen oder sinnlichkeitslosen Gott ist nichts weiter als der Unterschied zwischen dem mystischen und dem rationellen, vernünftigen Menschen. Der vernünftige Mensch lebt und denkt; er ergänzt den Mangel des Denkens durch das Leben, und den Mangel des Lebens durch das Denken, sowohl theoretisch, indem er aus der Vernunft selbst sich von der Realität der Sinnlichkeit überzeugt, als praktisch, indem er die Lebensthätigkeit mit der geistigen Thätigkeit verbindet. Was ich im Leben habe, brauche ich nicht im Geiste, nicht im metaphysischen Wesen, nicht in Gott zu setzen — Liebe, Freundschaft, Anschauung, die Welt überhaupt giebt mir, was mir das Denken nicht giebt, nicht geben kann, aber auch nicht geben soll. Aber eben deßwegen lege ich im Denken die sinnlichen Herzensbedürfnisse beiseite, um die Vernunft nicht durch Begierden zu verdunkeln, in der Sonderung der Thätigkeiten besteht die Weisheit des Lebens und Denkens — ich brauche keinen Gott, der mir durch eine mystische, imaginäre Physik den Mangel der wirklichen ersetzt. Mein Herz ist

befriedigt, wenn ich geiſtig thätig bin — ich denke daher dem ungebührigen, ſeine Grenzen überſpringenden, ſich in die Angelegenheiten der Vernunft ungebührlich einmiſchenden Herzen gegenüber kalt, indifferent, abſtract, d. h. frei — ich denke alſo nicht, um mein Herz zu befriedigen, ſondern um meine durch das Herz nicht befriedigte Vernunft zu befriedigen; ich denke nur im Intereſſe der Vernunft, aus reinem Erkenntnißtriebe, will von Gott nur den Genuß der lautern, unvermiſchten Intelligenz. Nothwendig iſt daher der Gott des rationellen Kopfes ein andrer, als der Gott des nur ſich ſelbſt im Denken, in der Vernunft befriedigen wollenden Herzens. Und dieß will eben der myſtiſche Menſch, der nicht das läuternde Feuer der ſcheidenden und begränzenden Kritik verträgt; denn ſein Kopf iſt ſtets umnebelt von den Dämpfen, die aus der ungelöſchten Brunſt ſeines begehrlichen Gemüths aufſteigen. Er kommt nie zum abſtracten, d. h. intereſſeloſen, freien Denken, aber eben deßwegen auch nie zur Anſchauung der Dinge in ihrer einfachen Natürlichkeit, Wahrheit und Wirklichkeit; er identificirt daher, ein geiſtiger Hermaphrodit, unmittelbar, ohne Kritik das männliche Princip des Denkens und das weibliche der ſinnlichen Anſchauung, d. h. er ſetzt ſich einen Gott, in dem er in der Befriedigung ſeines Erkenntnißtriebes unmittelbar zugleich ſeinen Geſchlechtstrieb, d. h. den Trieb nach einem perſönlichen Weſen befriedigt. So iſt auch nur aus der Unzucht eines myſtiſchen Hermaphroditismus, aus einem wollüſtigen Traume, aus einer krankhaften Metaſtaſe des Zeugungsſtoffes in das Hirn das Monſtrum der Schelling'ſchen Natur in Gott entſproſſen; denn dieſe Natur repräſentirt, wie gezeigt, nichts weiter als die das Licht der Intelligenz verfinſternden Begierden des Fleiſches.

In Betreff der Trinität noch dieſe Bemerkung. Die ältern Theologen ſagten, daß die weſentlichen Attribute Gottes als Gottes ſchon aus dem Lichte der natürlichen Vernunft erhellten. Warum anders aber kann die Vernunft aus ſich ſelbſt das göttliche Weſen erkennen, als weil das göttliche Weſen nichts Andres iſt als das eigne objective Weſen der Intelligenz? Von der Trinität aber ſagten ſie, daß ſie nur aus der Offenbarung erkennbar ſei. Warum nicht aus der Vernunft? weil ſie der Vernunft widerſpricht, d. h. weil ſie kein Vernunftbedürfniß, ſondern ein ſinnliches, gemüthliches Bedürfniß ausdrückt. Uebrigens heißt: Etwas ſtammt aus der Offenbarung, überhaupt nur ſo viel als: Etwas iſt uns nur auf dem Wege der Tradition zugekommen. Die Dogmen der Religion ſind entſprungen zu gewiſſen Zeiten, aus beſtimmten Bedürfniſſen, unter beſtimmten Verhältniſſen und Vorſtellungen; deßwegen den Menſchen einer ſpätern Zeit, in der dieſe Verhältniſſe, Bedürfniſſe, Vorſtellungen verſchwunden, etwas Unverſtändliches, Unbegreifliches, nur Ueberliefertes, d. h. Geoffenbartes. Der Gegenſatz von Offenbarung und Vernunft reducirt ſich nur auf den Gegenſatz von Geſchichte und Vernunft, nur darauf, daß die Menſchheit zu einer gewiſſen Zeit nicht mehr kann, was ſie zu einer andern Zeit recht gut vermochte, gleichwie auch der Menſch als Individuum nicht gleichgültig zu jeder Zeit, ſondern nur in den Momenten beſondrer Aufforderung von Außen und Aufregung von Innen ſein Vermögen entfaltet. So entſtehen die Werke des Genies immer nur unter ganz beſondern, nur einmal ſo zuſammentreffenden innern und äußern Be-

hingegangen; sie sind ἅπαξ λεγόμενα. „Einmal ist alles Wahre nur.“ Daher dem Menschen in spätern Jahren oft die eignen Werke ganz fremd und unbegreiflich vorkommen. Er weiß jetzt nicht mehr, wie er sie erzeugte und erzeugen konnte, d. h. er kann sie sich jetzt nicht mehr aus sich erklären, noch weniger wieder hervorbringen. Das soll aber auch nicht sein. Solche Repetition wäre unnöthig, und, weil unnöthig, geistlos. Wir wiederholen es: „Einmal ist alles Wahre nur.“ Nur was einmal, geschieht nothwendig, und nur, was nothwendig, ist wahr. Die Noth ist das Geheimniß jeder wahren Schöpfung. Nur wo Noth, da wirkt Natur, und nur wo Natur, da wirkt Genie, der Geist der unfehlbaren Wahrheit. So thöricht es daher wäre, wenn wir in reifern Jahren die Werke unsrer Jugend, weil ihr Inhalt und Ursprung uns fremd und unbegreiflich geworden, aus einer besondern Inspiration von Oben her ableiten wollten; so thöricht ist es, den Lehren und Vorstellungen einer vergangnen Zeit deßwegen, weil die nachgekommenen Menschen sie nicht mehr in ihrer Vernunft finden, einen die menschlichen Kräfte übersteigenden, einen über- und außermenschlichen, d. h. imaginären, illusorischen Ursprung zu vindiciren.

Die Schöpfung aus Nichts drückt die Ungöttlichkeit, Wesenlosigkeit, d. i. die Nichtigkeit der Welt aus. Das Nichts, aus dem die Welt geschaffen, ist ihr eignes Nichts.

Erschaffen ist nämlich, was einst nicht gewesen ist, einst nicht sein wird, was folglich nicht sein kann, was wir denken können, als nicht-seiend, kurz, was den Grund seines Seins nicht in sich selbst hat, nicht nothwendig ist. „Da die Dinge aus ihrem Nichtsein hervorgebracht werden, so können sie absolut nicht sein, und es ist folglich ein Widerspruch, daß sie nothwendig sind.“ Duns Scotus (bei Werner Geschichte der Philosophie B. II. p. 78). Aber nur nothwendige Existenz ist Existenz. Wenn ich nicht nothwendig bin, nicht als nothwendig mich fühle, so fühle ich, daß es eins ist, ob ich bin oder nicht bin, daß also meine Existenz eine werthlose, nichtige ist. Ich bin Nichts und ich bin nicht nothwendig — ist im Grunde einerlei. „Die Schöpfung ist ein Act des bloßen göttlichen Willens, welcher Das ins Sein ruft, was vorher Nichts war und an sich selbst auch sowohl Nichts ist, als aus Nichts ist.“ Albertus M. (De mirab. scient. Dei P. II. Tr. I. Qu. 4. Art. 3. memb. II.) Aber dadurch, daß die Welt als nicht nothwendig gesetzt wird, soll nur das außer- und überweltliche Wesen, d. i. das Wesen des Menschen als das allein nothwendige, allein reale Wesen bewährt werden. Indem das Eine als nichtig, als zeitlich, wird nothwendig das Andere als das Wesenhafte, Seiende, Ewige gesetzt. Die Erschaffung ist der Beweis, daß Gott ist, ausschließlich wahrhaft ist. „Was angefangen hat vom Nichtsein und als nicht seiend gedacht werden kann, und, wenn es nicht durch etwas Andres besteht, ins Nichtsein zurückfällt, und was hat ein vergangnes Sein, welches nicht mehr ist, und ein zukünftiges Sein, welches noch nicht ist, das hat kein eigentliches und absolutes Sein. Du aber Gott bist, was Du bist. Du nur bist eigentlich und schlechtweg, denn Du hast kein vergangnes und zukünftiges, sondern nur gegenwärtiges Sein, und kannst

nicht als einſt nicht ſeiend gedacht werden.“ S. Anſelmus Cant. (Proslogium c. 22.) „Heiliger Gott! Du haſt Himmel und Erde nicht aus Dir gemacht, denn ſonſt wären ſie Dir gleich. Aber es war ſonſt nichts außer Dir, woraus Du ſie machen konnteſt. Alſo haſt Du ſie aus Nichts gemacht.“ Auguſtinus. (Confess. l. XII. c. 7.) „Wahrhaft iſt nur Gott, weil er unveränderlich; denn alle Veränderung macht Sein zu Nichtſein. Wenn aber nur er allein unveränderlich, ſo iſt Alles, was er gemacht hat, weil er es aus Nichts d. h. aus Dem, was gar nicht iſt, gemacht hat, veränderlich.“ Derſelbe. (De nat. boni adv. Manich. c. 1 u. 19.) „Die Creatur darf in Nichts Gott gleich geſetzt werden, wenn ſie aber keinen Anfang des Seins und der Dauer hätte, ſo würde ſie hierin Gott gleichgeſetzt.“ Albertus M. (L. c. Quaest. incidens I.) Das Poſitive, Weſenhafte der Welt iſt nicht Das, was die Welt zur Welt macht, was ſie von Gott unterſcheidet — dieſer Unterſchied iſt gerade ihre Endlichkeit und Nichtigkeit — ſondern vielmehr Das, was nicht ſie ſelbſt, was Gott in ihr iſt. Alle Creaturen ſeynd ein lauter nicht .... haben kein Weſen, dann ihr Weſen ſchwebt an der Gegenwärtigkeit Gottes. Abkehrte ſich Gott einen Augenblick, ſie würden zu nicht.“ (Predigten vor und zu Tauleri Zeiten, ed. c. p. 29. S. auch Auguſtin z. B. Confess. l. VII. c. 11.) Ganz richtig vom Standpunkt der Religion aus, denn Gott iſt das Weſen der Welt, das aber als ein von der Welt unterſchiednes, perſönliches Weſen vorgeſtellt wird. — Die Welt iſt und beſteht, ſo lange als Gott will. Die Welt iſt vergänglich, aber der Menſch ewig. „So lange er will, bleibt und beſteht Alles durch ſeine Kraft, aber das Ende hängt von ſeinem Willen ab. Ambroſius. (Hexaem. l. I. c. 5.) „Die von Gott geſchaffnen Geiſter hören niemals zu exiſtiren auf. Die himmliſchen Körper aber werden ſo lange erhalten, als Gott ihre Exiſtenz will.“ Buddeus. (L. c. l. II. c. 2. §. 47.) „So ſchaffet der liebe Gott nicht alleine, ſondern das er ſchaffet, das hält er auch bei ſeinem Weſen, ſo lange traun, als er ſelbſt will, daß es nicht mehr ſein ſoll. Wie denn auch die Zeit kommen wird, daß nicht mehr Sonne, Mond und Sternen ſeyn werden.“ Luther. (T. IX. S. 418.) „Das Ende wird ehe kommen, denn wir denken.“ Derſelbe. (T. XI. S. 536.) Vermittelſt der Schöpfung der Welt aus Nichts giebt ſich der Menſch die Gewißheit, daß die Welt nichts iſt und vermag gegen den Menſchen. „Wir haben einen Herrn der größer iſt denn die ganze Welt, wir haben einen ſo mächtigen Herrn, daß wenn er nur ſpricht, alle Dinge gebohren werden. .... Wofür ſollten wir uns denn fürchten, weil uns der günſtig iſt?“ Derſ. (T. VI. p. 293.) Daher iſt identiſch mit dem Glauben an die Schöpfung aus Nichts der Glaube an das ewige Leben des Menſchen, an den Sieg über den Tod, die letzte Naturſchranke des Menſchen — an die Auferſtehung der Todten. „Vor 6000 Jahren war die ganze Welt Nichts; wer hat nun die Welt gemacht? .... Derſelbige Gott und Schöpfer kann Dich auch von den Todten erwecken: er will es thun und kann es thun.“ Luther. (T. XI. p. 426. S. auch 421 ꝛc.) „Wir Chriſten größer und mehr ſind, denn alle Creaturen, nicht in oder von uns, ſondern durch die Gabe von Gott in Chriſto, gegen welchem die Welt nichts iſt, noch vermag.“ Derſ. (T. XI. p. 377.)

er auch, daß ein Gott ist. Wenn er aber die Existenz Gottes zugiebt, so hat er auch zugleich der Vorsehung zugegeben. Eines kann nicht ohne das Andere sein und gedacht werden.“ Lactantius (in Petavius Theolog. Dog. T. I. l. VIII c. 2. §. 4.) „Irrthümliches gerath fast auf die Meinung, daß, ob er gleich Gott nicht ausdrücklich einen Namen nennt, er ihn doch für einen solchen halte, der von unsern Sachen nichts weiß, nichts von unsern Handlungen erkenne, verstehe, sehe, nichts betrachte als sich selbst. ..... Aber was gehen uns solcher Gottlosen Herrn an? uns hat Gott Frommen seine Lehren gegeben.“ Luther (in Walch's Philos. Lexikon, Art. Vorsehung). Die Vorsehung ist daher der unwiderleglichste, augenfälligste Beweis, daß es sich in der Religion, im Wesen Gottes selbst um gar nichts Anderes handelt, als um den Menschen, daß das Geheimniß der Theologie die Anthropologie, der Inhalt, der Gehalt des unendlichen Wesens das „endliche“ Wesen ist. Gott sieht den Menschen, heißt: der Mensch sieht sich nur selbst in Gott; Gott sorgt für den Menschen, heißt: die Sorge des Menschen für sich selbst ist sein höchstes Wesen. Die Wirklichkeit Gottes wird abhängig gemacht von der Thätigkeit Gottes: ein nur thätiger Gott ist kein wirklicher Gott. Aber keine Thätigkeit ohne Gegenstand: er der Gegenstand macht die Thätigkeit aus einem bloßen Vermögen zu wirklicher Thätigkeit. Dieser Gegenstand ist der Mensch. Wäre nicht der Mensch, so hätte Gott keine Ursache zur Thätigkeit. Also ist der Mensch das Bewegungsprincip, der Hebel Gottes. Ein Gott, der nicht den Menschen sieht und hört, nicht den Menschen [illegible] hat, ist ein blinder und tauber, d. h. nichtiger, leerer, inhaltsloser Gott. Also ist der Inhalt des göttlichen Wesens der Inhalt des menschlichen — also der Gegenstand Gottes die Menschheit. Ich für mich — das ist das wahrhaft Geheimniß des Creaturismus, des Supernaturismus, des Pantheismus: Gott für mich — dieß ist das esoterische Geheimniß der Religion, des Christianismus. Ist der Mensch um Gottes, oder Gott um des Menschen willen? Allerdings ist der Mensch in der Religion um Gottes willen, aber nun weil Gott um des Menschen willen ist. Ich für Gott, [illegible] Gott für mich.

Die Vorsehung ist [illegible] Wunderwerk, die [illegible] der [illegible] Vorsehung, die Quelle [illegible] Glaubens.

„Da vermöchte aber in Gott seinen Sinn, als den Menschen seinen Willen, welche [illegible] nur enge Grenzen einschließen, als wenn in nach einem [illegible] Alles in seinen Kreis gezogen hätte, denn nichts kann erbarmlicher, als der Mensch, wenn er jeder Bewegung des Himmels, der Luft, der Erde, des Gewässer ausgesetzt wäre, wenn nicht Alles, was dem Willen des Menschen entgegen ist, von Gottes freiem Willen abhinge, wenn er sie nicht zu Creaturen zu seinem beliebigen Zweck gebrauchen und verwenden könnte.“ Calvin. (A. a. O. l. I cap. 16. sect. 3. 7.) „Die göttliche Vorsehung wirkt bald durch Mittel (d. h. die Naturursachen), bald ohne Mittel, bald wider alle Mittel.“ (Derselbe cap. 17. sect. 1.) „Obgleich Gott die Natur erhält, so hat er doch auch wieder die Ordnung der Natur die Sonne zurückgehen lassen u. s. w. Er ist also nicht in seinen Wirkungen, wie die Stoiker fabeln, an die Naturursachen gebunden, sondern regiert auch

im Auge. Matth. 10, 31. Ihr seid besser denn viele Sperlinge. Röm. 8, 20. Der Sünde des Menschen wegen ist die Natur der Eitelkeit unterworfen." M. Chemnitii (Loci theol. Francof. 1608. P. I. p. 312). Sorget Gott für die Ochsen? Eben so wenig als für die übrigen unvernünftigen Wesen. Gleichwohl sagt die Schrift (Weish. 6), daß er für Alles sorgt. Eine allgemeine Vorsehung und Sorge hat er also für alles Erschaffne, aber eine besondre nur für die vernünftigen Wesen." Petrus L. (L. I. dist. 39. c. 3.) Hier haben wir wieder ein Beispiel, wie die christliche Sophistik ein Product des christlichen Glaubens ist, insbesondre des Glaubens an die Bibel als das Wort Gottes. Gott kümmert sich nicht um die Ochsen; Gott kümmert sich um Alles, also auch die Ochsen. Das sind Widersprüche; aber das Wort Gottes darf sich nicht widersprechen. Wie kommt nun der Glaube aus diesem Widerspruch heraus? Nur dadurch, daß er zwischen die Position und Negation des Subjects ein Prädicat einschiebt, welches selbst zugleich eine Position und Negation, d. h. selbst ein Widerspruch, eine theologische Illusion, ein Sophisma, eine Lüge ist. So hier das Prädicat: Allgemein. Eine allgemeine Vorsehung ist eine illusorische, in Wahrheit keine. Nur die specielle Vorsehung ist Vorsehung — Vorsehung im Sinne der Religion. „Der fleischliche Sinn, sagt ganz richtig Calvin, bleibt nur bei einer allgemeinen Vorsehung stehen und glaubt, daß die im Anfang der Schöpfung den Dingen von Gott eingepflanzte Kraft zu ihrer Erhaltung hinreiche. Aber der religiöse Sinn, der Glaube dringt tiefer ein und erkennt, daß Gott nicht mit einer allgemeinen, sondern speciellen Vorsehung für Alles, was er erschaffen, bis zum kleinsten Sperling herab sorgt, daß kein Regentropfen ohne Gottes ausdrücklichen Willen fällt, kein Wind entsteht oder sich erhebt ohne seinen speciellen Befehl." (Instit. Christ. Rel. l. I. c. 16. Sect. 1. 5. 7.)*)

Die allgemeine Vorsehung, die Vorsehung, welche sich eben so gut auf die unvernünftigen als vernünftigen Wesen erstreckt, welche den Menschen nicht von den Lilien auf dem Felde und von den Vögeln in der Luft unterscheidet, ist nichts Andres als die Vorstellung der personificirten, mit Verstand begabten Natur — eine Vorstellung, die man ohne Religion haben kann. Das religiöse Bewußtsein gesteht dieß selbst dadurch ein, daß es sagt: wer die Vorsehung läugnet, hebt die Religion auf, setzt den Menschen auf gleichen Fuß mit den Thieren — also erklärt, daß die Vorsehung, an der auch die Thiere Antheil haben, in Wahrheit keine Vorsehung ist. Wie der Gegenstand der Vorsehung, so ist auch die Vorsehung beschaffen, die Vorsehung daher, welche die Pflanzen und Thiere zu ihrem Object hat, selbst pflanzlicher und thierischer Art. Die Vorsehung ist nichts Andres als die innere Natur eines Dings — diese innere Natur ist sein Genius, sein Schutzgeist — die Nothwendigkeit, daß es ist. Je höher, je werthvoller ein Wesen ist, desto mehr Grund zu sein hat es, desto nothwendiger ist es, desto weniger dem Zufall preisgegeben

*) Dieses und das folgende Kapitel sind — wie freilich Calvin überhaupt — sehr lesenswürdige interessante Documente von dem häßlichen heuchlerischen Egoismus und Obscurantismus des theologischen Geistes.

[illegible] verſtehen ſind,, dieſe bezeugt eben das Gemeinſame mit dem ausgezeichnet [illegible]
[illegible] Verſtandesbegriffen,, auf den ſich dieſe Stelle bezieht. Es iſt hier unſtreitig [illegible]
[illegible] der Allmacht des Gutes, des Glaubens, vor welcher der Macht der Natur [illegible]
[illegible] Namen verſchwindet. „Es ſtehen ſich auf Gebirge die Heere mancherley [illegible]
[illegible] Waffen: wer es den Herrn,, dem Könige vom Himmel und der Erde wäre,, zu widerſtehen,, weil er mit dem Schwerdt der mächtigſten Beſtrafung hätte ſtrafen müſſen, den Menſchen Gutes lehret: Du ſollſt niemand mit mehr Leiden plagen,“ ohne welche Lehre der Menſch wieder auf das Gebiet des Königs übergetreten.“ F. E. Peyrac. (E. a. O. p. 182.) „Der Name weicht dem Gebeten des Herrn. Eines,, Gute Jeſuites und anderer Frommen, die Chriſtus liebt Mattth. 21: „Aus der Kinder Munde,, werden ihr mir Lobe bereiten,, [illegible] plumpt.“ Mohammedismus. (Koran.) Gebet ſtimmt der Chriſten auf dem Kreuze nicht den Kriegsmuth zu vermehren. Darauf antworten Europäer, daß der Chriſten durch ihre Gebete die Feinde,, die Verfolgungen und Uebelthäter der Kriege zu Brüdern machen und Leben den Königen mehr nützen, als die, welche für den Sieg mit den Waffen kämpfen. (Wm. Coleman. K. Gemälde europ. d. Welt.) „In England wurde der Geiſtlichkeit, weil das Gebet der Kirche machte verwandelt als [illegible] Meſſen,, durch Gesang den Predigten und den Sänenſtuhl [illegible]“ (Lo [illegible] (Mlle. Geiſt der Gebräuche Literatur der neuern Europäer. 1796. II. B. S. 197.) Die mohammedaniſche Macht iſt die Verſtandesmacht des [illegible]. Der Mensch iſt im Gebiete des Lichtes,, des Verſtandes,, Gott als Prädikate,, des Verſtandes. Gott wohnt dem Menſchen des Menſchen. „Gott wohnt dem Menſchen bey,, der ihn fürchtet und an ſeinen Namen [illegible] [illegible] unſerem Menſchen. ..... Man ſagt uns von dem Lamm dem Herr gesagt,, daß Euch in keinem andern Orte im deutſchen ganzen Gnade finden ſollte,, ohne allein auf dem Berge Sion [illegible] [illegible] Gott Vaterſtelle und Gnade,, darum ihn Euch finden und [illegible]. „Mit ſchönen und ſüßen Zeugniſſe in der Schrift meldet,, daß ſie bekennen, daß ſich Gott Lobes und Dienſtes Menſchen annehmen [illegible]“ „Wie man doch die geordnete Gemeine Gottes durch die Summe dieſer Ungang und gewöhnlichen Lauf betrachten ſo aber Jemand in ſeiner Noth zu dem Herrn und mit der Summen gethan, ſo ſollte unter Andern auch ſolle finden, damit ſie ſolle auf Jemand Wort. Wenn man dieſes für ein gutes Mittel ſey, darum trage der Verſtand.“ [illegible]. (E. B. p. 226.) „Denn ich ſtelle ihr auch da in großer Noth und Fehle [illegible] und der Seelen,, durch Gnadenthaten deiner Hülfe und Fürſicht. Denn ich muß [illegible] [illegible] Gnaden Herrn darum bitte ich, der wollest meine geben.“ „Wie ſo Gnade und [illegible] [illegible] ſo thut recht und wie dem Herr Gott Ehre gebe,, denn er iſt nur in allen als nur Menſchen.“ Derſ. (T. VII. p. 130.)

Der Glaube an die Fortdauer und Entwicklung des Gemüths [illegible]
[illegible] Das Gebet ein [illegible] Fortdauer [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Gemüth, das Mangelhafte des Gemüthes gegen das Mangelhafte [illegible] Vollkommene der Phantaſie. Das Glaubensgeprägte mutter-

der Astronomie, in der Physik, in der Naturgeschichte Gegenstand sind? Nein! in die Erscheinungen, welche nur Gegenstand der Religion, Gegenstand des Glaubens sind, welche nur den Glauben der Religion an sich, d. h. an die Wahrheit und Realität des Menschen ausdrücken — in die religiösen Begebenheiten, Mittel und Institute, die Gott ausschließlich zum Heile des Menschen geordnet, kurz in die Wunder; denn auch die kirchlichen Gnadenmittel, die Sacramente gehören in die Klasse der Wunder der Vorsehung. „Obgleich die Betrachtung der ganzen Natur uns an Gott erinnert, so sollen wir doch zuerst unsern Sinn und Blick auf alle die Zeugnisse richten, in denen sich Gott der Kirche offenbarte, als auf die Ausführung aus Aegypten, auf die am Sinai ertönende Stimme, auf den die Todten erweckenden und erweckten Christus u. s. w. Beständig mögen daher die Geister diese Zeugnisse in Erwägung ziehen und durch sie bestärkt den Artikel von der Schöpfung bedenken und dann erst die der Natur eingedrückten Spuren Gottes betrachten." Melanchthon. (Loci de creat. p. 62. Witeberg. 1595.) „Mögen Andere die Schöpfung bewundern; ich bewundre mehr die Erlösung. Wunderbar ist es, daß unser Fleisch und Gebein von Gott gebildet ist; aber noch wunderbarer ist es, daß Gott selbst Fleisch von unserm Fleisch und Bein von unserm Bein werden wollte." J. Gerhard. (Medit. sacrae M. 15.) „Die Heyden kennen Gott nicht weiter, denn daß er ein Schöpfer ist." Luther. (T. II. p. 327.) Daß die Vorsehung zu ihrem wesentlichen Zweck und Gegenstand nur den Menschen hat, das geht am deutlichsten daraus hervor, daß dem religiösen Glauben alle Dinge und Wesen um des Menschen willen erschaffen sind. „Wir Herren sind nicht allein der Vögel, sondern aller lebendigen Creaturen und alle Dinge uns zu Dienst gegeben und nur unsertwillen geschaffen sind." Luther. (T. IX. p. 281.) Sind aber die Dinge um des Menschen willen erschaffen, so werden sie auch nur um des Menschen willen erhalten. Und sind die Dinge bloße Mittel für den Menschen, so stehen sie nicht unter dem Schutze eines Gesetzes, sie sind dem Menschen gegenüber rechtlos. Diese Rechtlosigkeit der Dinge offenbart das Wunder.

Die Negation der Vorsehung ist die Negation Gottes. „Wer die Vorsehung aufhebt, hebt das ganze Wesen Gottes auf, und sagt eigentlich nichts Andres, als daß kein Gott ist. ... Wenn Gott sich nicht um Menschliches kümmert, sei es nun mit oder ohne Wissen, so giebt es keine Ursache zur Religion, denn es ist kein Heil zu hoffen." Joa. Trithemius. (Tract. de provid. Dei.) „Wenn ein Gott ist, so ist er ja als Gott vorsehend, denn die Gottheit kann ihm nur zugeschrieben werden, wenn er das Vergangene behält, das Gegenwärtige weiß und das Zukünftige vorausseht.*) Wenn er (Epikur) also die Vorsehung aufhob, so läugnete

*) Auch hieraus erhellt, daß der Inhalt, das Wesen Gottes die Welt ist, aber als Gegenstand der menschlichen Denk- und Einbildungskraft, die Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges verknüpft.

Christen im Anfange der Christenheit und haben nun aufgehöret. Das ist nicht recht; denn es ist noch itzund eben solche Kraft, und ob sie gleich nicht im Gebrauch gehet, liegt doch nicht daran. Denn wir haben noch die Macht, solche Zeichen zu thun." „Sintemal aber das Evangelium nun ausgebreitet und aller Welt kund worden ist, ist es nicht von nöthen, Zeichen zu thun, wie zu der Apostel Zeiten. Wenn es aber die Noth erfordern würde, und sie das Evangelium hinzuleiten und dringen wollten, so müßten wir wahrlich dran und müßten auch Zeichen thun." Luther. (T. XIII. p. 642. 643.) Das Wunder ist dem Glauben so wesentlich, so natürlich, daß ihm selbst die natürlichen Erscheinungen Wunder sind und zwar Wunder nicht im physikalischen, sondern im theologischen, supranaturalistischen Sinne. „Gott hat im Anfang gesprochen: Es lasse die Erde aufgehen Gras und Kraut" rc. Dasselbe Wort, das der Schöpfer gesprochen hat, bringet die Kirschen herfür aus dem dürren Reiß und den Kirschbaum aus dem kleinen Kern. — Gottes Allmächtigkeit ist es, so das schaffet, daß aus dem Eyern junge Hüner und Gänse werden. — Also predigt uns Gott täglich von der Todten Auferstehung und hat uns so viel Exempel und Erfahrung dieses Artikels fürgestellt, wie viel Creaturen sind." Luther. (T. X. p. 432. S. auch T. III. p. 386. 392. und Augustin z. B. Enarr. in Ps. 90. Sermo ib. c. 6.) Wenn daher der Glaube keine besondere Wunder verlangt und braucht, so kommt das nur daher, daß ihm im Grunde Alles Wunder, Alles Wirkung der göttlichen Wunderkraft ist. Der religiöse Glaube hat keine Anschauung von der Natur. Die Natur, die und wie sie für uns existirt, hat für ihn keine Existenz. Der Wille Gottes ist ihm allein der Grund, das Band, die Nothwendigkeit der Dinge: „Gott .... könnte uns wohl zu Menschen schaffen, wie Adam und Eva, durch sich selbst, ohne Vater und Mutter; wie er wohl könnte regieren ohne Fürsten; wie er wohl könnte ohne Sonne und Sterne ein Licht, ohne Pflügen und Ackern und andre Arbeit uns Brot geben. Aber er will's nicht thun." Luther. (T. XVI. p. 644.) Allerdings „gebrauchet also Gott gewisse Mittel und führet seine Wunderwerke also, daß er gleichwohl des Dienstes der Natur und Mittel dazu gebrauchet". Daher sollen wir auch — freilich aus sehr natürlichen Gründen — „die Mittel und Werkzeuge der Natur nicht verwerfen." „So mag man auch wohl Artzeney gebrauchen, ja, man soll sie gebrauchen, denn sie ist ein geschaffen Mittel, die Gesundheit dadurch zu erhalten." Luther. (T. I. p. 308.) Aber — und das allein entscheidet — es ist nicht nothwendig, daß ich ein natürliches Mittel gebrauche, um zu genesen; ich kann auch unmittelbar durch Gott gerettet werden. Was Gott gewöhnlich vermittelst der Natur thut, das kann er auch ohne, ja wider die Natur thun und thut er wirklich in außerordentlichen Fällen, wenn er will. „Gott hätte, sagt eben daselbst Luther, wohl leichtlich Noah und die Thiere durch ein ganz Jahr ohne Speisen erhalten können, wie er Mosen, Elian und Christum 40 Tage ohne alle Speise erhalten hat." Ob er es oft oder selten thut, ist gleichgültig; es ist genug, wenn er es auch nur einmal thut; was einmal geschieht, kann unzählige Male geschehen. Das einzelne Wunder hat allgemeine Bedeutung, die Bedeutung eines Exempels. „Diese That, als der Durchgang durch das rothe Meer, ist zur Figur, zum Exempel

und Beiſpiel geſchehen, uns anzuzeigen, daß es uns auch alſo gehen werde.“ Luther. (T. III. p. 596.) „Dieſe Wunder ſind vor uns, die wir erwählet ſind, geſchrieben.“ Derſ. (T. IX. p. 142.) Die natürlichen Mittel, deren ſich Gott bedient, wenn er keine Wunder thut, haben nicht mehr Bedeutung, als die natürlichen Mittel, die er anwendet, wenn er Wunder thut. Wenn die Thiere, ſo es Gott will, eben ſo gut ohne Speiſen leben können, als mit Speiſen; ſo iſt die Speiſe an ſich eben ſo unnöthig zur Erhaltung des Lebens, ſo gleichgültig, ſo weſenlos, ſo willkührlich, als der Koth, mit dem Chriſtus die Blinden heilte, als der Stab, mit dem Moſes das Meer theilte, denn „Gott hätte es eben ſo gut ohne den Stab thun können“. „Der Glaube iſt ſtärker denn Himmel und Erde oder alle Creaturen.“ „Der Glaube machet aus Wäſſer eitel Steine, auch aus Feuer machet er Waſſer und aus Waſſer kann er Feuer zurichten.“ Luther. (T. III. p. 564, 565.) Das heißt: für den Glauben exiſtirt keine Schranke, kein Geſetz, keine Nothwendigkeit, keine Natur, exiſtirt nur der Wille Gottes, gegen den alle Kräfte und Dinge nichts ſind. Wenn daher der Gläubige dennoch in Noth und Elend zu natürlichen Mitteln ſeine Zuflucht nimmt, ſo folgt er nur der Stimme ſeiner natürlichen Vernunft. Das dem Glauben eingeborne, dem Glauben nicht widerſprechende, nicht von Außen, ſei's nun mit oder ohne Wiſſen und Willen aufgedrungene Arzneimittel wider alles Uebel und Elend iſt einzig und allein das Gebet; denn „das Gebet iſt allmächtig“. Luther. (T. IX. p. 27.) Wozu alſo noch ein natürliches Mittel? Iſt ja doch ſelbſt im Falle der Anwendung eines ſolchen die Wirkung deſſelben keineswegs ſeine eigne, ſondern die Wirkung des übernatürlichen Willens Gottes oder vielmehr die Wirkung der Glaubens-, der Gebetskraft; denn das Gebet, der Glaube beſtimmt den Willen Gottes. „Dein Glaube hat Dir geholfen.“ So macht der Glaube das natürliche Mittel, das er in der Praxis anerkennt, in der Theorie wieder zu nichte, indem er die Wirkungen deſſelben zu einer Wirkung Gottes macht, d. h. zu einer Wirkung, die eben ſo gut auch ohne dieſes Mittel hätte ſtattfinden können. Die natürliche Wirkung iſt daher nichts Andres als ein umſtändliches, ein verblümtes, verſtecktes Wunder — ein Wunder, das aber nicht den Schein eines Wunders hat und eben deßwegen nicht von den natürlichen Augen, ſondern nur von den Augen des Glaubens als ein Wunder aufgenommen wird. Nur im Ausdruck, aber nicht in der Sache findet ein Unterſchied ſtatt zwiſchen einer unmittelbaren oder mittelbaren, wunderbaren oder natürlichen Wirkung Gottes. Bedient ſich Gott oder der Glaube eines natürlichen Mittels, ſo ſpricht er anders, als er denkt; bedient er ſich eines Wunders, ſo ſpricht er, wie er denkt, in beiden Fällen aber denkt er Daſſelbe. In der mittelbaren Wirkung Gottes iſt der Glaube mit ſich im Zwieſpalt, denn die Sinne verneinen hier, was der Glaube bejaht; im Wunder dagegen iſt er mit ſich einig, denn da fällt die Erſcheinung mit dem Weſen, der Sinn mit dem Glauben, der Ausdruck mit der Sache zuſammen. Das Wunder iſt der Terminus technicus des Glaubens.

zu verſtehen ſind, dieß beweiſt eben das Exempel mit dem augenblicklich verdorrten Feigenbaum, auf den ſich dieſe Stelle bezieht. Es iſt hier unbezweifelbar ausgeſprochen die Allmacht des Gebets, des Glaubens, vor welcher die Macht der Natur in Nichts verſchwindet. „Es ändern ſich auf Gebete die Folgen natürlicher Urſachen, wie es bei Hiskia, dem König von Juda der Fall war, zu welchem, weil er nach dem Lauf der natürlichen Urſachen hätte ſterben müſſen, der Prophet Gottes ſagte: „Du wirſt ſterben und nicht leben bleiben;“ aber dieſer Lauf der Natur wurde auf das Gebet des Königs abgeändert.“ J. L. Vives. (A. a. O. p. 132.) „Die Natur weicht den Gebeten des Moſes, Elias, Eliſa, Jeſaias und anderer Frommen, wie Chriſtus ſagt Matth. 21: „Alles was ihr bittet, werdet ihr empfangen, ſo ihr glaubt.“ Melanchth. (Loci de creatione.) Celſus fordert die Chriſten auf, dem Kaiſer nicht den Kriegsdienſt zu verweigern. Darauf erwidert Origenes, daß die Chriſten durch ihre Gebete die Teufel, die Friedensſtörer und Urheber der Kriege, zu Boden werfen und daher den Königen mehr nützen, als die, welche für den Staat mit den Waffen kämpfen. (Adv. Celsum. S. Gelenio interpr. l. VIII.) „In England wurde die Geiſtlichkeit, weil das Gebet der Kirche mehr vermöge als die Waffen, durch Eduard den Bekenner von der Dänenſteuer freigeſprochen.“ Eichhorn. (Allg. Geſch. der Cultur u. Literat. des neuern Europas. 1796. I. B. S. 397.) Die menſchliche Noth iſt die Nothwendigkeit des göttlichen Willens. Der Menſch iſt im Gebete das Active, das Beſtimmende, Gott das Paſſive, das Beſtimmte. Gott thut den Willen des Menſchen. „Gott thut den Willen derer, die ihn fürchten und er giebet ſeinen Willen in unſern Willen. .... Nun ſaget aber der Text hier klar genug, daß Loth an keinem andern Orte in derſelben ganzen Grenze ſtehen ſollte, ohne alleine auf dem Berge. Aber ſolchen ſeinen Willen ändert Gott, dieweil ihn Loth fürchtet und betet. „Und haben wir ſolcher Zeugniſſe in der Schrift mehr, die da beweiſen, daß ſich Gott lenken läßt und ſeinen Willen unſerm Willen unterwirft.“ „Alſo war dieß die geordnete Gewalt Gottes, daß die Sonne ihren Umgang und gewöhnlichen Lauf behielte: da aber Joſua in ſeiner Noth zu dem Herrn rief und der Sonnen gebot, ſie ſollte inne halten und ſtille ſtehen, ſtund ſie ſtille auf Joſuä Wort. Was nun dieſes für ein groß Wunderwerk ſei, darum frage die Astronomos.“ Luther. (T. II. p. 226.) „Herr ich ſtecke hie und da in großer Noth und Fahr Leibes und der Seelen, darff derhalben deiner Hülfe und Troſtes. Item: ich muß das und jenes haben; darum bitte ich, du wolleſt mirs geben.“ „Wer ſo bettelt und unverſchämt anhält, der thut recht und unſer Herr Gott hats gern, denn er iſt nicht ſo eckel als wir Menſchen.“ Derſ. (T. XVI. p. 150.)

Der Glaube iſt die Freiheit und Seligkeit des Gemüths in ſich ſelbſt. Das ſich in dieſer Freiheit bethätigende, vergegenſtändlichende Gemüth, die Reaction des Gemüths gegen die Natur iſt die Willkühr der Phantaſie. Die Glaubensgegenſtände wider-

bringt ſo, von heiliger Begeiſterung gleichſam außer die Welt verſetzt, Gott ſeine Gebete dar.“ Origenes. (Contra Celsum ed. Hoeschelio. p. 370.) „Was thuſt Du Bruder in der Menſchenwelt, der Du größer biſt als Gotteswelt?“ Hieronymus. (Ad Heliod. de laude vitae solit.) „Dieſe ganze Welt hat nicht ſoviel Werth als eine einzige Seele, denn Gott opferte ſich nicht für die ganze Welt, ſondern für die menſchliche Seele. Höher iſt alſo der Werth der Seele, die nur durch Chriſti Blut erlöſt werden konnte.“ Medidat. devotiss. c. II. (Pſeudobernhard.) „Auguſtin ſagt: ein größeres Werk iſt die Rechtfertigung des Sünders, als die Schöpfung von Himmel und Erde, denn Himmel und Erde werden vergehen, aber das Heil und die Rechtfertigung der Vorherbeſtimmten werden bleiben. Auguſtin hat Recht. Wohl iſt das Gut des Ganzen ein größeres Gut, als das beſondere Gut eines Einzelnen, wenn beide der Gattung nach eins ſind, aber das Gut der Gnade eines Einzigen iſt größer, als das natürliche Gut der ganzen Welt.“ Thomas Aq. (Summ. Prima Secundae Partis. Qu. 113. 9.) „Wie viel beſſer iſts, ich verliere die ganze Welt, denn daß ich Gott verliere, der die Welt geſchaffen hat und unzählige Welten ſchaffen kann, der beſſer iſt denn hundert tauſend und unzählige Welt. Denn was iſt doch für eine Vergleichung Zeitliches gegen Ewiges? .... Eine Seele iſt beſſer denn die ganze Welt.“ Luther. (T. XIX. p. 21.)

Der Cölibat und das Mönchthum — natürlich nur in ihrer urſprünglichen, religiöſen Bedeutung und Geſtalt — ſind ſinnliche Erſcheinungen, nothwendige Folgen von dem ſupernaturaliſtiſchen, extramundanen Weſen des Chriſtenthums.

Allerdings widerſprechen ſie auch — der Grund davon iſt ſelbſt implicite in dieſer Schrift ausgeſprochen — dem Chriſtenthum; aber nur weil das Chriſtenthum ſelbſt ein Widerſpruch iſt. Sie widerſprechen dem exoteriſchen, praktiſchen, aber nicht dem eſoteriſchen, theoretiſchen Chriſtenthum; ſie widerſprechen der chriſtlichen Liebe, inwiefern dieſe ſich auf den Menſchen bezieht, aber nicht dem chriſtlichen Glauben, nicht der chriſtlichen Liebe, inwiefern ſie nur um Gottes willen die Menſchen liebt, ſich auf Gott, als das außerweltliche, übernatürliche Weſen, bezieht. Vom Cölibat und Mönchthum ſteht nun freilich nichts in der Bibel. Und das iſt ſehr natürlich. Im Anfang des Chriſtenthums handelte es ſich nur um die Anerkennung Jeſu als des Chriſtus, des Meſſias, nur um die Bekehrung der Heiden und Juden. Und dieſe Bekehrung war um ſo dringender, je näher man ſich die Zeit des Gerichts und Weltuntergangs dachte, — alſo periculum in mora. Es fehlte überhaupt Zeit und Gelegenheit zum Stillleben, zur Contemplation des Mönchthums. Nothwendig waltete daher damals eine mehr praktiſche und auch liberalere Geſinnung vor, als in der ſpätern Zeit, wo das Chriſtenthum bereits zu weltlicher Herrſchaft gelangt und damit der Bekehrungstrieb erloſchen war. (Siehe hierüber Carranza Summa. ed. cit. p. 256.) So wie einmal das Chriſtenthum ſich weltlich realiſirte, ſo mußte

Geiſtes im Anfange der Chriſtenheit und haben nun aufgehöret. Das iſt nicht recht; denn es iſt noch itzund eben ſolche Kraft, und ob ſie gleich nicht im Gebrauch gehet, liegt doch nicht daran. Denn wir haben noch die Macht, ſolche Zeichen zu thun." „Sintemal aber das Evangelium nun ausgebreitet und aller Welt kund worden iſt, iſt es nicht von nöthen, Zeichen zu thun, wie zu der Apoſtel Zeiten. Wenn es aber die Noth erfordern würde, und ſie das Evangelium ängſten und dringen wollten, ſo müßten wir wahrlich dran und müßten auch Zeichen thun." Luther. (T. XIII. p. 642. 648.) Das Wunder iſt dem Glauben ſo weſentlich, ſo natürlich, daß ihm ſelbſt die natürlichen Erſcheinungen Wunder ſind und zwar Wunder nicht im phyſikaliſchen, ſondern im theologiſchen, ſupranaturaliſtiſchen Sinne. „Gott hat im Anfang geſprochen: Es laſſe die Erde aufgehen Graß und Kraut ꝛc. Daſſelbe Wort, das der Schöpfer geſprochen hat, bringet die Kirſchen herfür aus dem dürren Reiß und den Kirſchbaum aus dem kleinen Kern. — Gottes Allmächtigkeit iſt es, ſo das ſchaffet, daß aus den Eyern junge Hüner und Gänſe werden. — Alſo predigt uns Gott täglich von der Todten Auferſtehung und hat uns ſo viel Exempel und Erfahrung dieſes Artikels fürgeſtellt, wie viel Creaturen ſind." Luther. (T. X. p. 432. S. auch T. III. p. 586. 592. und Auguſtin z. B. Enarr. in Ps. 90. Sermo II. c. 6.) Wenn daher der Glaube keine beſondere Wunder verlangt und braucht, ſo kommt das nur daher, daß ihm im Grunde Alles Wunder, Alles Wirkung der göttlichen Wunderkraft iſt. Der religiöſe Glaube hat keine Anſchauung von der Natur. Die Natur, die und wie ſie für uns exiſtirt, hat für ihn keine Exiſtenz. Der Wille Gottes iſt ihm allein der Grund, das Band, die Nothwendigkeit der Dinge: „Gott .... könnte uns wohl zu Menſchen ſchaffen, wie Adam und Eva, durch ſich ſelbſt, ohne Vater und Mutter; wie er wohl könnte regieren ohne Fürſten; wie er wohl könnte ohne Sonne und Sterne ein Licht, ohne Pflügen und Ackern und andre Arbeit uns Brot geben. Aber er wills nicht thun." Luther. (T. XVI. p. 614.) Allerdings „gebrauchet alſo Gott gewiſſe Mittel und führet ſeine Wunderwerke alſo, daß er gleichwohl des Dienſtes der Natur und Mittel darzu gebrauchet". Daher ſollen wir auch — freilich aus ſehr natürlichen Gründen — „die Mittel und Werkzeuge der Natur nicht verwerfen." „So mag man auch wohl Artzeney gebrauchen, ja, man ſoll ſie gebrauchen, denn ſie iſt ein geſchaffen Mittel, die Geſundheit dadurch zu erhalten." Luther. (T. I. p. 508.) Aber — und das allein entſcheidet — es iſt nicht nothwendig, daß ich ein natürliches Mittel gebrauche, um zu geneſen; ich kann auch unmittelbar durch Gott gerettet werden. Was Gott gewöhnlich vermittelſt der Natur thut, das kann er auch ohne, ja wider die Natur thun und thut er wirklich in außerordentlichen Fällen, wenn er will. „Gott hätte, ſagt eben daſelbſt Luther, wohl leichtlich Noah und die Thiere durch ein ganz Jahr ohne Speiſen erhalten können, wie er Moſen, Eliam und Chriſtum 40 Tage ohne alle Speiſe erhalten hat." Ob er es oft oder ſelten thut, iſt gleichgültig; es iſt genug, wenn er es auch nur einmal thut; was einmal geſchieht, kann unzählige Male geſchehen. Das einzelne Wunder hat allgemeine Bedeutung, die Bedeutung eines Exempels. „Dieſe That, als der Durchgang durch das rothe Meer, iſt zur Figur, zum Exempel

ſo ſehet auf und hebet eure Häupter auf, darum daß ſich eure Erlöſung nahet." Lucas 21, 18, 27—28. „So ſeid nun wacker allezeit und betet, daß ihr würdig werden möget zu entfliehen dieſem allen, das geſchehen ſoll und zu ſtehen vor des Menſchen Sohn." Ebend. 36. Die Heiden dagegen identificirten ihr Schickſal mit dem Schickſal der Welt. .... „Dieſes Univerſum, welches alles Menſchliche und Göttliche in ſich faßt ... wird einſt ein Tag zerſtreuen und in die alte Verwirrung und Finſterniß verſenken. Nun gehe einer hin und beklage einzelne Seelen. Wer iſt ſo hochmüthig und maßlos anmaßend, daß er von dieſem allgemeinen Loos der Vergänglichkeit eine Ausnahme für ſich und die Seinigen allein in Anſpruch nehmen möchte." (Cons. ad Polyb. c. 20 u. 21.) „Alſo wird einſt alles Menſchliche ein Ende haben. ... Nicht Mauern, nicht Thürme werden ſchützen. Nichts werden die Tempel den Flehenden helfen." (Nat. Quaest. l. III. c. 29.) Hier haben wir alſo wieder den charakteriſtiſchen Unterſchied des Heidenthums und Chriſtenthums. Der Heide vergaß ſich über der Welt, der Chriſt die Welt über ſich. Wie aber der Heide ſeinen Untergang mit dem Untergang der Welt, ſo identificirte er auch ſeine Wiederkunft und Unſterblichkeit mit der Unſterblichkeit der Welt. Dem Heiden war der Menſch ein gemeines, dem Chriſten ein auserleſnes Weſen, dieſem die Unſterblichkeit ein Privilegium des Menſchen, jenem ein Commungut, das er ſich nur vindicirte, indem und wiefern er auch andere Weſen daran Theil nehmen ließ. Die Chriſten erwarteten demnächſt den Weltuntergang, weil die chriſtliche Religion kein kosmiſches Entwicklungsprincip in ſich hat — alles was ſich entwickelte im Chriſtenthum, entwickelte ſich nur im Widerſpruch mit ſeinem urſprünglichen Weſen — weil mit der Exiſtenz Gottes im Fleiſch, d. h. mit der unmittelbaren Identität des Weſens der Gattung mit dem Individuum Alles erreicht, der Lebensfaden der Geſchichte abgeſchnitten, kein andrer Gedanke der Zukunft übrig war, als der Gedanke an eine Repetition, an die Wiederkunft des Herrn. Die Heiden dagegen verlegten den Weltuntergang in die ferne Zukunft,*) weil ſie, lebend in der Anſchauung des Univerſums, nicht um ihretwillen Himmel und Erde in Bewegung ſetzten, weil ſie ihr Selbſtbewußtſein erweiterten und befreiten durch das Bewußtſein der Gattung, die Unſterblichkeit nur ſetzten in die Fortdauer der Gattung, die Zukunft alſo nicht ſich reſervirten, ſondern den kommenden Generationen übrig ließen. „Die Zeit wird kommen, wo ſich unſre Nachkommen wundern, daß wir ſo offenbare Dinge nicht wußten." Seneca. (Nat. Quae. l. 7. c. 25.) Wer die Unſterblichkeit in ſich ſetzt, hebt das geſchichtliche Entwicklungsprincip auf. Die Chriſten warten zwar nach Petrus einer neuen Erde und eines neuen Himmels. Aber mit dieſer chriſtlichen, d. i. überirdiſchen Erde iſt nun auch das Theater der Geſchichte für immer geſchloſſen, das Ende der wirklichen Welt gekommen. Die Heiden dagegen ſetzen der Entwicklung des Kosmos keine Grenze, ſie laſſen die Welt nur untergehen, um wieder verjüngt als wirkliche Welt zu erſtehen, gönnen ihr ewiges Leben.

*) Uebrigens ſtellten ſich auch die Epikuräer (Lucret. l. V. u. II.) den Weltuntergang nahe vor, aber dadurch wird doch nicht der angegebne Unterſchied zwiſchen dem heidniſchen und chriſtlichen Weltuntergang aufgehoben.

Die Auferstehung Christi ist die persönliche, d. i. fleischliche Unsterblichkeit als eine sinnliche, unbezweifelbare Thatsache.

„Christus ist auferstanden, es ist eine vollendete Thatsache. — Er zeigte sich selbst seinen Schülern und Gläubigen: betastet wurde die Festigkeit seines Körpers. ... Bestätigt ist der Glaube nicht nur in den Herzen, sondern auch in den Augen der Menschen." Augustinus. (Sermones ad pop. S. 242. c. 1. S. 361. c. 8. S. hierüber auch Melanchthon. Loci: de resurr. Mort.) „Die Philosophi, so unter andern haben die besten sein wollen, es dafür gehalten haben, daß durch den Todt die Seele vom Leib erlöst würde, nachdem sie also aus dem Leibe, als aus einen Gefängniß los wäre, käme sie in die Sammlung der Götter, und würde von allen leiblichen Beschwerungen erledigt. Von einer solchen Unsterblichkeit haben ihnen die Philosophi träumen lassen, wiewohl sie dieselbige nicht für gewiß genugsam haben halten, noch vertheidigen können. Die heil. Schrift aber lehret von der Auferstehung und dem ewigen Leben anders, und stellet uns die Hoffnung derselben so gewiß für Augen, daß wir darüber nicht können zweifeln." Luther. (T. I. p. 459.)

Das Christenthum machte den Menschen zu einem außerweltlichen, übernatürlichen Wesen.

„Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir." Hebräer 13, 14. „Dieweil wir im Leibe wohnen, so wallen wir dem Herrn." Paulus 2. Kor. 5. „So wir nun aber im Leibe, welcher ja eigentlich unser ist, wallen und frembde seyn und unser Leben in diesem Leibe nichts Andres ist, denn eine Pilgerschaft, wie viel mehr seyn die Güter, so wir um des Leibes willen haben, als Aecker, Häuser, Geld ꝛc. nichts Andres denn eitel frembde Dinge und Pilgerschaften." „Derohalben müssen wir auch in diesem Leben gleich wie Fremdlinge leben, bis daß wir das rechte Vaterland erreichen, und ein besser Leben überkommen mögen, welches ewig ist." Luther. (T. II. p. 240. 370 a.) „Unser Wandel (nicht Wandel, sondern unser Heimathsrecht *πολίτευμα*, civitas aut jus civitatis) ist im Himmel, von dannen wir auch warten des Heilands Jesu Christi, des Herrn, welcher unsern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe, nach der Wirkung damit er kann auch alle Dinge ihm unterwürfig machen." Philipper 3, 20. 21. „Die Welt erzeugt weder den Menschen, noch ist der Mensch ein Theil der Welt." Lactantius. (Div. Inst. l. II. c. 6.) „Der Himmel gehört zur Welt: der Mensch aber ist über der Welt." Ambrosius. (Epist. l. VI. Ep. 38.) „Erkenne, o Mensch, Deine Würde, erkenne die Herrlichkeit der menschlichen Natur. Du hast zwar den Körper mit der Welt gemein, aber Du hast auch etwas Erhabneres und bist schlechterdings nicht mit den übrigen Geschöpfen zu vergleichen." Bernardus. (Opp. Basil. 1552. p. 79.) „Der Christ erhebt sich über die ganze Welt; er bleibt selbst nicht im Himmelsgewölbe stehen, sondern überfliegt auch die überhimmlischen Räume im Geiste und

c. 1.) „Die Urſache der Sünde ſtammt aus dem Fleiſch.“ Ambroſius. (Ibid.) „Chriſtus iſt ohne Sünde, ohne angeerbte, und ohne eigene; er kam auf die Welt ohne Wohlluſt fleiſchlicher Begierde; bei ihm fand keine geſchlechtliche Vermiſchung ſtatt. ... Jeder Gezeugte iſt ein Verdammter.“ Auguſtinus. (Serm. ad pop. S. 294. c. 10. 16.) „Der Menſch iſt geboren vom Weibe und deßwegen mit Schuld.“ Bernardus. (De consid. l. II. S. auch deſſelben Epist. 174. Edit. cit.) „Alles was vom Manne und Weibe zur Welt gebohren wird, das iſt ſündhaftig, unter Gottes Zorn und Fluch, zum Tode verdammt.“ „Alle Menſchen von Vater und Mutter gebohren, ſind Kinder des Zorns von Natur, wie St. Paulus Epheſ. 2 zeuget.“ „Wir haben von Natur eine unflätige, ſündliche Empfängniß und Geburt.“ Luther. (T. XVI. 246. 573.) Es erhellt aus dieſen Beiſpielen zur Genüge, daß die „fleiſchliche Vermiſchung“ — auch der Kuß iſt eine fleiſchliche Vermiſchung, eine Voluptas — die Grundſünde, das Grundübel der Menſchheit, und folglich die Baſis der Ehe, der Geſchlechtstrieb, ehrlich herausgeſagt, ein Product des Teufels iſt. Wohl iſt die Creatur als Geſchöpf Gottes gut, aber ſo, wie ſie erſchaffen worden, ſo exiſtirt ſie ja längſt ſchon nicht mehr. Der Teufel hat die Creatur Gott abſpenſtig gemacht und bis in den Grund hinein verdorben. „Verflucht ſei der Acker um deinetwillen.“ Der Fall der Creatur iſt übrigens nur eine Hypotheſe, wodurch ſich der Glaube den läſtigen, beunruhigenden Widerſpruch, daß die Natur ein Product Gottes iſt und dennoch ſo, wie ſie wirklich iſt, ſich nicht mit Gott, d. h. dem chriſtlichen Gemüthe zuſammenreimen läßt, aus dem Sinne ſchlägt.

Allerdings hat das Chriſtenthum nicht das Fleiſch als Fleiſch, die Materie als Materie für etwas Sündhaftes, Unreines erklärt, im Gegentheil aufs heftigſte gegen die Ketzer, welche dieſes ausſprachen und die Ehe verwarfen, geeifert. (Siehe z. B. Auguſtin contra Faustum l. 29. c. 4. l. 30. c. 6. Clemens Alex. Stromata lib. III. und den h. Bernhard: Super Cantica. Sermo 66.) — übrigens, auch ganz abgeſehen von dem Haß gegen die Ketzer, der ſo häufig die heilige chriſtliche Kirche inſpirirte und ſo weltklug machte, aus Gründen, aus denen keineswegs die Anerkennung der Natur als ſolcher folgte, und unter Beſchränkungen, d. i. Negationen, welche dieſe Anerkennung der Natur zu einer nur ſcheinbaren, illuſoriſchen machen. Der Unterſchied zwiſchen den Ketzern und Rechtgläubigen iſt nur der, daß dieſe indirect, verſchlagen, heimlich ſagten, was jene unumwunden, direct, aber eben deßwegen auf eine anſtößige Weiſe ausſprachen. Von der Materie läßt ſich die Luſt nicht abſondern. Die materielle Luſt iſt nichts weiter als, ſo zu ſagen, die Freude der Materie an ſich ſelbſt, die ſich ſelbſt bethätigende Materie. Jede Freude iſt Selbſtbethätigung, jede Luſt Kraftäußerung, Energie. Jede organiſche Function iſt im normalen Zuſtande mit Wohlluſt verbunden — ſelbſt das Athmen iſt ein wohllüſtiger Act, der nur deßwegen nicht als ſolcher empfunden wird, weil er ein ununterbrochener Proceß iſt. Wer daher nur die Zeugung, die fleiſchliche Vermiſchung als ſolche, überhaupt das Fleiſch als ſolches für rein, aber das ſich ſelbſt genießende Fleiſch, die mit ſinnlicher Luſt verknüpfte fleiſchliche Vermiſchung für Folge der Erbſünde und folglich ſelbſt für Sünde erklärt, der anerkennt nur das todte, aber nicht lebendige Fleiſch, der macht uns einen blauen Dunſt vor, der verdammt,

verwirft den Zeugungsact, die Materie überhaupt, aber unter dem Scheine, daß er ſie nicht verwirft, daß er ſie anerkennt. Die nicht heuchleriſche, nicht verſtellte — die offenherzige, aufrichtige Anerkennung der Sinnlichkeit iſt die Anerkennung des ſinnlichen Genuſſes. Kurz wer, wie die Bibel, wie die Kirche, nicht die Fleiſchesluſt anerkennt — verſteht ſich die natürliche, normale, vom Leben unzertrennliche — der anerkennt nicht das Fleiſch. Was nicht als Selbſtzweck — keineswegs darum auch als letzter Zweck — anerkannt wird, das wird nicht anerkannt. Wer mir den Wein nur als Arznei erlaubt, verbietet mir den Genuß des Weines. Komme man nicht mit der freigebigen Spendung des Weines auf der Hochzeit zu Cana. Denn dieſe Scene verſetzt uns ja unmittelbar durch die Verwandlung des Waſſers in Wein über die Natur hinaus, auf das Gebiet des Supernaturalismus. Wo, wie im Chriſtenthum, als der wahre, ewige Leib ein ſupernaturaliſtiſcher, ſpiritualiſtiſcher Leib geſetzt wird, d. h. ein Leib, von dem alle objectiven, ſinnlichen Triebe, alles Fleiſch, alle Natur weggelaſſen iſt, da wird die wirkliche, d. i. die ſinnliche, fleiſchliche Materie negirt, als nichtig geſetzt.

Allerdings hat das Chriſtenthum nicht die Eheloſigkeit — freilich ſpäter für die Prieſter — zu einem Geſetz gemacht. Aber eben deßwegen, weil die Keuſchheit oder vielmehr die Ehe-, die Geſchlechtsloſigkeit die höchſte, überſchwänglichſte, ſupernaturaliſtiſchſte, die κατ' ἐξοχὴν himmliſche Tugend iſt, ſo kann und darf ſie nicht zu einem gemeinen Pflichtobject erniedrigt werden; ſie ſteht über dem Geſetze, ſie iſt die Tugend der chriſtlichen Gnade und Freiheit. „Chriſtus ermahnt die zur Eheloſigkeit Tauglichen, daß ſie dieſe Gabe gehörig pflegen; derſelbe Chriſtus befiehlt aber denen, die die Keuſchheit außer der Ehe nicht behaupten können, daß ſie in keuſcher Ehe leben.“ Melanchthon. (Resp. ad Coloniens.) „Die Jungferſchaft iſt nicht befohlen, ſondern angerathen, weil ſie gar zu erhaben iſt.“ (De modo bene viv. S. 21.) „Seine jungfräuliche Tochter verheirathen iſt eine gute, aber ſie nicht verheirathen iſt eine beſſere Handlung. Was alſo gut iſt, das muß man nicht fliehen, was aber beſſer iſt, erwählen. Daher wird die Jungferſchaft nicht vorgeſchrieben, ſondern nur vorgeſchlagen. Und deßwegen ſagt der Apoſtel ſehr gut: In Betreff der Jungfrauen habe ich keine Vorſchrift, aber ich gebe meinen Rath. Wo Vorſchrift, da iſt Geſetz, wo Rath, da iſt Gnade. Vorgeſchrieben iſt nämlich die Keuſchheit, angerathen die Jungferſchaft. Aber auch die Wittwe hat kein Gebot, ſondern nur einen Rath erhalten, jedoch einen nicht einmal gegebnen, ſondern oft wiederholten Rath.“ Ambroſius. (Liber de viduis.) Das heißt: die Eheloſigkeit iſt kein Geſetz im gemeinen oder jüdiſchen, aber ein Geſetz im chriſtlichen Sinne oder für den chriſtlichen Sinn, welcher die chriſtliche Tugend und Vollkommenheit ſich zu Gewiſſen, zu Gemüthe zieht, kein gebieteriſches, ſondern vertrauliches, kein offenbares, ſondern ein heimliches, eſoteriſches Geſetz — ein bloßer Rath, d. h. ein Geſetz, das ſich nicht als Geſetz auszuſprechen wagt, ein Geſetz nur für den feiner Fühlenden, nicht für die große Maſſe. Du darfſt heirathen; ja wohl! ohne alle Furcht, eine Sünde zu begehen, d. h. eine offenbare, namhafte, plebejiſche Sünde; aber deſto beſſer thuſt Du, wenn Du nicht Dich verheiratheſt; indeß das iſt nur mein unmaßgeblicher, freundſchaftlicher Rath. Omnia licent, sed non omnia expediunt.

Was im Vorderſatze zugegeben, das wird im Nachſatz widerrufen. Licet, ſagt der Menſch, non expedit, ſagt der Chriſt. Aber nur was für den Chriſten gut, iſt für den Menſchen, wofern er ein chriſtlicher ſein will, das Maß des Thuns und Laſſens. Quae non expediunt, nec licent — ſo ſchließt das Gefühl des chriſtlichen Adels. Die Ehe iſt daher nur eine Indulgenz gegen die Schwachheit oder vielmehr Stärke des Fleiſches, ein Naturnachlaß des Chriſtenthums, ein Abfall von dem wahrhaft, dem vollendet chriſtlichen Sinn; aber in ſofern gut, löblich, heilig ſelbſt, als ſie das beſte Arzneimittel gegen die Fornicatio iſt. Um ihrer ſelbſt willen, als Selbſtgenuß der Geſchlechtsliebe, wird ſie nicht anerkannt, nicht geheiligt; — alſo iſt die Heiligkeit der Ehe im Chriſtenthum nur Scheinheiligkeit, nur Illuſion, denn was man nicht um ſein ſelbſt willen anerkennt, wird nicht anerkannt, aber mit dem trügeriſchen Scheine, daß es anerkannt wird. Die Ehe iſt ſanctionirt, nicht um das Fleiſch zu heiligen und befriedigen, ſondern um das Fleiſch zu beſchränken, zu unterdrücken, zu tödten, — um durch den Teufel den Teufel auszutreiben. „Was bewegt alle Männer und Weiber zur Ehe und zur Unzucht? Die fleiſchliche Vermiſchung, deren Begierde der Herr der Unzucht gleich ſetzte. ... Daher die vorzügliche Heiligkeit der Jungfrau, weil ſie gar nichts mit der Unzucht Verwandtes an ſich hat.“ Tertullianus. (De exhort. cast. c. 9.) „In Betreff der Ehe ſelbſt haſt Du etwas Beſſeres gerathen, als Du geſtattet haſt.“ Auguſtinus. (Confess. l. X. c. 30.) „Es iſt beſſer freien, denn Brunſt leiden.“ 1. Korinth. 7, 9. „Aber wie viel beſſer iſt, ſagt Tertullian dieſen Spruch entwickelnd, weder freien, noch Brunſt leiden. Ich kann ſagen, was erlaubt wird, iſt nichts Gutes.“ (Ad Uxorem l. l. c. 3.) „Die Ehe iſt ein untergeordnetes Gut, welches keinen Lohn verdient, ſondern nur die Bedeutung eines Arzneimittels hat. Die erſte Ehe, die Ehe im Paradieſe war vorgeſchrieben, aber die zweite Ehe, die nach dem Paradies, iſt nur aus Nachſicht erlaubt; denn wir haben von dem Apoſtel gehört, daß die Ehe dem Menſchengeſchlecht zur Vermeidung der Unzucht erlaubt iſt.“ Petrus Lomb. (L. IV. dist. 26. c. 1 u. 2.) „Magiſter Sententiarum ſaget recht, der Eheſtand ſey im Paradieſe geordnet zum Dienſte, nach der Sünde aber zur Artzeney.“ Luther. (T. I. p. 349.) „Wo man Ehe und Jungfrauſchaft gegen einander hält, ſo iſt freilich die Keuſchheit eine edlere Gabe denn die Ehe.“ Derſ. (T. X. p. 319.) „Welche die Schwachheit der Natur nicht zum Eheſtande zwinget, ſondern ſind ſolche Leute, daß ſie des Eheſtands entrathen können, die thun recht, daß ſie ſich vom Eheſtande enthalten.“ Derſ. (T. V. p. 538.) Die chriſtliche Sophiſtik wird dagegen erwiedern, daß nur die nicht chriſtliche Ehe, nur die nicht vom Geiſte des Chriſtenthums conſecrirte, d. h. mit frommen Bildern verblümte Natur unheilig ſei. Allein wenn die Ehe, wenn die Natur erſt durch die Beziehung auf Chriſtus geheiligt wird, ſo iſt eben damit nicht ihre Heiligkeit, ſondern nur die Heiligkeit des Chriſtenthums ausgeſprochen, ſo iſt die Ehe, die Natur an und für ſich ſelbſt unheilig. Und was iſt denn der Heiligenſchein, womit das Chriſtenthum die Ehe umgiebt, um den Verſtand zu benebeln, anders als eine fromme Illuſion? Kann der Chriſt ſeine ehelichen Pflichten erfüllen, ohne nolens volens der heidniſchen Liebesgöttin zu opfern? Ja wohl. Der Chriſt hat zum Zweck die Bevölkerung der chriſtlichen Kirche, nicht die Befriedigung

der Liebe. Der Zweck iſt heilig, aber das Mittel an ſich ſelbſt unheilig. Und der Zweck heiligt, entſchuldigt das Mittel. Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam. Der Chriſt, wenigſtens der wahre, negirt alſo, wenigſtens ſoll er negiren die Natur, indem er ſie befriedigt; er will nicht, er verſchmäht vielmehr das Mittel für ſich ſelbſt, er will nur den Zweck in abstracto; er thut mit religiöſem, ſupranaturaliſtiſchem Abſcheu, was er, aber widerwillig, mit natürlicher, ſinnlicher Luſt thut. Der Chriſt geſteht ſich nicht offenherzig ſeine Sinnlichkeit ein, er verläugnet vor ſeinem Glauben die Natur und hinwiederum vor der Natur ſeinen Glauben, d. h. er desavouirt öffentlich, was er im Geheimen thut. O wie viel beſſer, wahrer, herzensreiner waren in dieſer Beziehung die Heiden, die aus ihrer Sinnlichkeit kein Hehl machten, während die Chriſten läugnen, daß ſie das Fleiſch befriedigen, indem ſie es befriedigen! Und noch heute halten die Chriſten theoretiſch an ihrer himmliſchen Ab- und Zukunft feſt; noch heute verläugnen ſie aus ſupranaturaliſtiſcher Affectation ihr Geſchlecht und gebehrden ſich bei jedem derb ſinnlichen Bilde, bei jeder nackten Statue, als wären ſie Engel, noch heute unterdrücken ſie, ſelbſt mit polizeilicher Gewalt, jedes offenherzige, freimüthige Selbſtbekenntniß ſelbſt auch der unverdorbenſten Sinnlichkeit, aber nur um durch das öffentliche Verbot ſich den geheimen Genuß der Sinnlichkeit zu würzen. Was iſt alſo, kurz und gut geſagt, der Unterſchied der Chriſten und Heiden in dieſer delicaten Materie? Die Heiden beſtätigten, die Chriſten widerlegten ihren Glauben durch ihr Leben. Die Heiden thun, was ſie wollen, die Chriſten, was ſie nicht wollen, jene ſündigen mit, dieſe wider ihr Gewiſſen, jene einfach, dieſe doppelt, jene aus Hypertrophie, dieſe aus Atrophie des Fleiſches. Das ſpecifiſche Laſter der Heiden iſt das ponderable, ſinnliche Laſter der Unzucht, der Chriſten das imponderable theologiſche Laſter der Heuchelei — jener Heuchelei, wovon der Jeſuitismus zwar die auffallendſte, weltgeſchichtlichſte, aber gleichwohl nur eine beſondere Erſcheinung iſt. „Die Theologie macht ſunthafte Leute," ſagt Luther — Luther, deſſen poſitive Eigenſchaften einzig ſein Herz und Verſtand, ſo weit ſie natürlich, nicht durch die Theologie verdorben waren. Und Monteſquieu giebt den beſten Commentar zu dieſem Ausſpruch Luthers, wenn er ſagt: La dévotion trouve, pour faire de mauvaises actions, des raisons, qu'un simple honnête homme ne saurait trouver. (Pensées div.)

Der chriſtliche Himmel iſt die chriſtliche Wahrheit. Was vom Himmel, iſt vom wahren Chriſtenthum ausgeſchloſſen. Im Himmel iſt der Chriſt davon frei, wovon er hier frei zu ſein wünſcht, frei von dem Geſchlechtstrieb, frei von der Materie, frei von der Natur überhaupt.

„In der Auferſtehung werden ſie weder freyen, noch ſich freyen laſſen; ſondern ſie ſind gleich wie die Engel Gottes im Himmel." Matthäi 22, 30. „Die Speiſe dem Bauch und der Bauch der Speiſe, aber Gott wird dieſen und jene hinrichten" (καταργήσει entbehrlich machen). 1. Korinth. 6, 13. „Davon ſage ich aber lieben Brüder, daß Fleiſch und Blut nicht können das Reich Gottes ererben, auch wird das

Verwesliche nicht erben das Unverwesliche.“ (Ebend. 15, 50.) „Sie wird nicht mehr hungern, noch dürsten, es wird auch nicht auf sie fallen die Sonne oder irgend eine Hitze.“ Offenb. Joh. 7, 16. „Und wird keine Nacht da sein und nicht bedürfen einer Leuchte oder des Lichts der Sonne.“ Ebend. 22, 5. „Essen, Trinken, Wachen, Schlafen, Ruhen, Arbeiten und den übrigen Naturnothwendigkeiten Unterworfensein — das ist ein großes Elend und Betrübniß für den frommen Menschen, der gern vollkommen und frei von aller Sünde wäre. O wenn doch nicht diese Nothwendigkeiten wären, sondern allein geistliche Gemüthserquickungen, die wir ach! so selten kosten.“ Thomas a. K. (De imit. l. I. c. 22 u. 25. S. hierüber auch z. B. S. Gregorii Nyss. de anima et resurr. Lipsiae 1837. p. 98. p. 144. 153.) Wohl ist die christliche Unsterblichkeit im Unterschiede von der heidnischen nicht die Unsterblichkeit des Geistes, sondern die des Fleisches, d. h. des ganzen Menschen. „Den heidnischen Philosophen galt die Wissenschaft, die Intelligenz für etwas Unsterbliches und Unvergängliches. Wir aber, welche die göttliche Offenbarung erleuchtet hat, wissen, daß nicht nur der Geist, sondern auch die gereinigten Affecte, und nicht nur die Seele, sondern auch der Körper seiner Zeit zur Unsterblichkeit gelangen wird.“ Baco de Verul. (De augm. Scien. l. I.) Celsus warf deßwegen den Christen ein desiderium corporis, ein Verlangen nach dem Körper vor. Aber dieser unsterbliche Körper ist, wie schon bemerkt, ein immaterieller, d. h. durchaus gemüthlicher, eingebildeter Leib — ein Leib, welcher die directe Negation des wirklichen, natürlichen Leibes ist. Und es handelt sich daher in diesem Glauben nicht sowohl um die Anerkennung oder Verklärung der Natur, der Materie als solcher, als vielmehr nur um die Realität des Gemüths, um die Befriedigung des unbeschränkten, phantastischen, supranaturalistischen Glückseligkeitstriebes, welchem der wirkliche, objective Leib eine Schranke ist.

Was die Engel eigentlich sind, denen die himmlischen Seelen gleichen werden, darüber giebt die Bibel eben so wenig, wie über andere wichtige Dinge, bestimmte Aufschlüsse, sie werden nur von ihr Geister πνεύματα genannt und als über dem Menschen stehende Wesen (hominibus superiores) bezeichnet. Die spätern Christen sprachen sich, und mit vollem Rechte, auch hierüber bestimmter aus, jedoch verschiedentlich. Die einen gaben ihnen Körper, die andern nicht — eine übrigens nur scheinbare Differenz, da der englische Leib nur ein phantastischer ist. Was jedoch den Körper der Auferstehung betrifft, so hatten sie hierüber nicht nur verschiedne, sondern auch sehr entgegengesetzte Vorstellungen — Widersprüche, die aber in der Natur der Sache liegen, sich nothwendig ergeben aus dem Grundwiderspruch des religiösen Bewußtseins, welcher sich in dieser Materie, wie gezeigt, darin offenbart, daß es im Wesen derselbe individuelle Leib, den wir vor der Auferstehung hatten, und doch wieder ein anderer, — ein anderer und doch wieder derselbe sein soll. Und zwar derselbe Leib selbst bis auf die Haare, „da auch nicht ein Haar zu Grunde gehen wird, wie der Herr sagt: „kein Haar von euerm Haupte soll umkommen.“ Augustinus und Petrus L. (L. IV. dist. 44. c. 1.) Jedoch zugleich wieder so derselbe, daß alles Lästige, alles dem naturentfremdeten Gemüthe Widersprechende beseitigt wird. „Die Fehler werden, wie Augustin sagt, wegfallen, doch das Wesen wird bleiben. Das übermäßige Wachsen aber der Nägel und Haare gehört zu den Ueberflüssigkeiten und Fehlern der Natur;

denn wenn der Menſch nicht geſündigt hätte, ſo würden ſeine Nägel und Haare nur bis zu einer beſtimmten Größe wachſen, wie es bei den Löwen und Vögeln der Fall iſt." (Addit. Henrici ab Vurimaria ibid. Edit. Basilae 1513.) Welch determinirter, naiver, treuherziger, zuverſichtlicher, harmoniſcher Glaube! Der auferſtandne Körper als derſelbe und doch zugleich ein andrer, neuer Leib hat auch wieder Haare und Nägel — ſonſt wäre er ein verſtümmelter, einer weſentlichen Zierde beraubter Körper, folglich die Auferſtehung keine vollſtändige Wiederherſtellung — und zwar dieſelben Nägel und Haare, aber zugleich jetzt ſo beſchaffen, daß ſie mit dem Weſen des Körpers im Einklang ſind. Dort iſt ihnen der Trieb des Wachsthums genommen, dort überſchreiten ſie nicht das Maß der Schicklichkeit. Dort brauchen wir daher nicht mehr die Haare und Nägel abzuſchneiden — eben ſo wenig als die beſchwerlichen Triebe der übrigen Fleiſchesglieder, weil ſchon an und für ſich der himmliſche Leib ein abſtracter, verſchnittener Leib iſt. Warum gehen denn die gläubigen Theologen der neuern Zeit nicht mehr in derlei Specialitäten ein, wie die ältern Theologen? Warum? weil ihr Glaube ſelbſt nur ein allgemeiner, unbeſtimmter, d. h. nur geglaubter, vorgeſtellter, eingebildeter Glaube iſt, weil ſie aus Furcht vor ihrem mit dem Glauben längſt zerfallenen Verſtande, aus Furcht, ihren ſchwachſinnigen Glauben zu verlieren, wenn ſie bei Lichte, d. h. im detail die Dinge betrachten, die Conſequenzen, d. h. die nothwendigen Beſtimmungen ihres Glaubens unterdrücken, vor dem Verſtande verheimlichen.

Was der Glaube im Dießſeits der Erde verneint, bejaht er im Himmel des Jenſeits; was er hier aufgiebt, gewinnt er dort hundertfältig wieder. Im Dießſeits handelt es ſich um die Negation, im Jenſeits um die Poſition des Leibes. Hier iſt die Hauptſache die Abſonderung der Seele vom Leibe, dort die Hauptſache die Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele. „Ich will nicht allein der Seele nach, ſondern auch dem Leibe nach leben. Das Corpus will ich mithaben; Ich will, daß der Leib wieder zur Seele kommen und mit ihr vereinigt werden ſoll." Luther. (T. VII. p. 90.) Im Sinnlichen iſt der Chriſt überſinnlich, aber dafür im Ueberſinnlichen ſinnlich. Die himmliſche Seligkeit iſt daher keineswegs nur eine ſpirituelle, geiſtige, ſondern eben ſo ſehr auch leibliche, ſinnliche — ein Zuſtand, wo alle Wünſche erfüllt ſind. „Woran Dein Herz wird Luſt und Freude ſuchen, das ſoll reichlich da ſein. Denn es heißt: Gott ſoll ſelbſt alles in allem ſeyn. Wo aber Gott iſt, da müſſen alle Güter mit ſeyn, ſo man nur immer wünſchen kann." „Willſt Du ſcharf ſehen und hören durch Wände und Mauren und ſo leicht ſeyn, daß Du in einem Nu mögeſt ſeyn wo Du willſt, hier unten auf Erden oder droben an den Wolken, das ſoll alles ja ſeyn: und was Du mehr erdenken kannſt, was Du haben wollteſt an Leib und Seele, das ſollſt Du alles reichlich haben, wenn Du ihn haſt." Luther. (T. X. p. 380, 381.) Eſſen, Trinken, Freien findet freilich nicht im chriſtlichen Himmel ſtatt, wie im Himmel der Muhamedaner; aber nur deßwegen, weil mit dieſen

c. 1.) „Die Urſache der Sünde ſtammt aus dem Fleiſch.“ Ambroſius. (Ibid.) „Chriſtus iſt ohne Sünde, ohne angeerbte, und ohne eigene; er kam auf die Welt ohne Wohlluſt fleiſchlicher Begierde; bei ihm fand keine geſchlechtliche Vermiſchung ſtatt.... Jeder Gezeugte iſt ein Verdammter.“ Auguſtinus. (Serm. ad pop. S. 294. c. 10. 16.) „Der Menſch iſt geboren vom Weibe und deßwegen mit Schuld.“ Bernardus. (De consid. l. II. S. auch deſſelben Epist. 174. Edit. cit.) „Alles was vom Manne und Weibe zur Welt gebohren wird, das iſt ſündhaftig, unter Gottes Zorn und Fluch, zum Tode verdammt.“ „Alle Menſchen von Vater und Mutter gebohren, ſind Kinder des Zorns von Natur, wie St. Paulus Epheſ. 2 zeuget.“ „Wir haben von Natur eine unflätige, ſündliche Empfängniß und Geburt.“ Luther. (T. XVI. 246. 573.) Es erhellt aus dieſen Beiſpielen zur Genüge, daß die „fleiſchliche Vermiſchung“ — auch der Kuß iſt eine fleiſchliche Vermiſchung, eine Voluptas — die Grundſünde, das Grundübel der Menſchheit, und folglich die Baſis der Ehe, der Geſchlechtstrieb, ehrlich herausgeſagt, ein Product des Teufels iſt. Wohl iſt die Creatur als Geſchöpf Gottes gut, aber ſo, wie ſie erſchaffen worden, ſo exiſtirt ſie ja längſt ſchon nicht mehr. Der Teufel hat die Creatur Gott abſpenſtig gemacht und bis in den Grund hinein verdorben. „Verflucht ſei der Acker um deinetwillen.“ Der Fall der Creatur iſt übrigens nur eine Hypotheſe, wodurch ſich der Glaube den läſtigen, beunruhigenden Widerſpruch, daß die Natur ein Product Gottes iſt und dennoch ſo, wie ſie wirklich iſt, ſich nicht mit Gott, d. h. dem chriſtlichen Gemüthe zuſammenreimen läßt, aus dem Sinne ſchlägt.

Allerdings hat das Chriſtenthum nicht das Fleiſch als Fleiſch, die Materie als Materie für etwas Sündhaftes, Unreines erklärt, im Gegentheil aufs heftigſte gegen die Ketzer, welche dieſes ausſprachen und die Ehe verwarfen, geeifert. (Siehe z. B. Auguſtin contra Faustum l. 29. c. 4. l. 30. c. 6. Clemens Alex. Stromata lib. III. und den h. Bernhard: Super Cantica. Sermo 66.) — übrigens, auch ganz abgeſehen von dem Haß gegen die Ketzer, der ſo häufig die heilige chriſtliche Kirche inſpirirte und ſo weltklug machte, aus Gründen, aus denen keineswegs die Anerkennung der Natur als ſolcher folgte, und unter Beſchränkungen, d. i. Negationen, welche dieſe Anerkennung der Natur zu einer nur ſcheinbaren, illuſoriſchen machen. Der Unterſchied zwiſchen den Ketzern und Rechtgläubigen iſt nur der, daß dieſe indirect, verſchlagen, heimlich ſagten, was jene unumwunden, direct, aber eben deßwegen auf eine anſtößige Weiſe ausſprachen. Von der Materie läßt ſich die Luſt nicht abſondern. Die materielle Luſt iſt nichts weiter als, ſo zu ſagen, die Freude der Materie an ſich ſelbſt, die ſich ſelbſt bethätigende Materie. Jede Freude iſt Selbſtbethätigung, jede Luſt Kraftäußerung, Energie. Jede organiſche Function iſt im normalen Zuſtande mit Wohlluſt verbunden — ſelbſt das Athmen iſt ein wohlüſtiger Act, der nur deßwegen nicht als ſolcher empfunden wird, weil er ein ununterbrochener Proceß iſt. Wer daher nur die Zeugung, die fleiſchliche Vermiſchung als ſolche, überhaupt das Fleiſch als ſolches für rein, aber das ſich ſelbſt genießende Fleiſch, die mit ſinnlicher Luſt verknüpfte fleiſchliche Vermiſchung für Folge der Erbſünde und folglich ſelbſt für Sünde erklärt, der anerkennt nur das todte, aber nicht lebendige Fleiſch, der macht uns einen blauen Dunſt vor, der verdammt.

zwiſchen dem Waſſer und dem Körper des Getauften, ſo daß es alſo nicht genug iſt, wenn nur die Kleider mit Waſſer benetzt werden. Es muß ferner ein ſolcher Theil des Körpers abgewaſchen werden, nach welchem der Menſch gewöhnlich gewaſchen genannt wird, alſo z. B. der Hals, die Schultern, die Bruſt und beſonders der Kopf." Theol. Schol. (P. Mezger. Aug. Vind. 1695. T. IV. p. 230—31.) „Daß Waſſer und zwar wahres, natürliches Waſſer bei der Taufe angewendet werden muß, erhellt aus dem Beiſpiel des Johannes und der Apoſtel. Apoſtelgeſch. 8, 36. 10, 47. F. Buddeus. (Comp. Inst. Theol. dogm. l. IV. c. 1. §. 5.) Es kommt alſo weſentlich auf das Waſſer an. Aber nun kommt die Negation des Waſſers. Die Bedeutung der Taufe iſt nicht die natürliche Kraft des Waſſers, ſondern vielmehr die übernatürliche, allmächtige Kraft des Wortes Gottes, welches das Waſſer zu einem Sacrament eingeſetzt und nun vermittelſt dieſes Stoffes auf eine übernatürliche, wunderbare Weiſe ſich dem Menſchen mittheilt, aber eben ſo gut auch irgend einen andern beliebigen Stoff wählen könnte, um die nämliche Wirkung hervorzubringen. So ſagt z. B. Luther: „Alſo faſſe nun den Unterſchied, daß viel ein ander Ding iſt Taufe, denn alle andre Waſſer, nicht des natürlichen Weſens halben, ſondern daß hie etwas edleres darzu kömmt. Denn Gott ſelbſt ſeine Ehre hinanſetzet, ſeine Kraft und Macht daran legt .... wie auch Sct. Auguſtin gelehret hat: accedat verbum ad elementum et fit sacramentum." (Der große Katechismus.) „Täuffet ſie im Namen des Vaters ꝛc. Waſſer ohne dieſe Worte iſt ſchlecht Waſſer. .... Wer will des Vaters, Sohnes und h. Geiſtes Taufe ſchlecht Waſſer heißen? Sehen wir denn nicht, was für Gewürtz Gott in dieß Waſſer wirft? Wenn man Zucker in Waſſer wirft, ſo iſts nicht mehr Waſſer, ſondern ein köſtlich Klaret oder ſonſt etwas. Warum wollen wir denn hie ſo eben das Wort vom Waſſer ſcheiden und ſagen, es ſey ſchlecht Waſſer, gleich als wäre Gottes Wort, ja Gott ſelbſt nicht bey und in ſolchem Waſſer. .... Darum iſt die Tauffe ein ſolch Waſſer, das die Sünde, den Tod und alles Unglück hinweg nimmt, hilft uns in den Himmel und zum ewigen Leben. So ein köſtlich Zuckerwaſſer, Aromaticum und Apothek iſt daraus worden, da Gott ſich ſelbſt eingemenget hat." Luther. (T. XVI. p. 105.)

Aber wie mit dem Waſſer in der Taufe, die nichts ohne das Waſſer iſt, obgleich es an ſich gleichgültig iſt, eben ſo iſt es mit dem Wein und Brot in der Euchariſtie, ſelbſt bei den Katholiken, wo doch die Subſtanz von Brot und Wein durch die Gewalt der Allmacht deſtruirt wird. „Die Accidenzen des Abendmahls enthalten ſo lange Chriſtum, als ſie jene Miſchung behalten, bei welcher natürlicher Weiſe die Subſtanz des Brotes und Weines beſtehen würde; dagegen wann eine ſolche Verderbniß derſelben ſtattfindet, daß die Subſtanz des Brotes und Weines natürlicher Weiſe unter ihnen nicht mehr beſtehen könnte, dann hören ſie auch auf, Chriſtum zu enthalten." Theol. Schol. (Mezger l. c. p. 292.) Das heißt alſo: ſo lange das Brot Brot bleibt, ſo lange bleibt das Brot Fleiſch; iſt das Brot weg, iſt auch das Fleiſch weg. Daher muß auch eine gehörige Portion Brot, wenigſtens eine ſo große, daß das Brot als Brot erkennbar iſt, zugegen ſein, um conſecrirt werden zu können. (Ebend. p. 284.) Uebrigens iſt die katholiſche Transſubſtantiation, die „wirkliche und phyſiſche Verwandlung des ganzen Brotes in den Leib Chriſti" nur eine conſequente Fortſetzung von den

Wundern im A. und N. T. Aus der Verwandlung des Waſſers in Wein, des Stabes in eine Schlange, der Steine in Waſſerbrunnen (Pſalm 114), aus dieſen bibliſchen Transſubſtantiationen erklärten und begründeten die Katholiken die Verwandlung des Brotes in Fleiſch. Wer einmal an jenen Verwandlungen keinen Anſtoß nimmt, der hat kein Recht, keinen Grund, dieſe Verwandlung zu beanſtanden. Die proteſtantiſche Abendmahlslehre widerſpricht nicht weniger der Vernunft, als die katholiſche. „Man kann Chriſtus Leib nicht anders theilhaftig werden, denn auf die zwo Weiſe, geiſtlich oder leiblich. Wiederum dieſe leibliche Gemeinſchaft kann nicht ſichtbarlich, noch empfindlich ſeyn (d. h. keine leibliche ſein) ſonſt würde kein Brot da bleiben. Wiederum kann es nicht ſchlecht Brot ſeyn; ſonſt wäre es nicht eine leibliche Gemeinſchaft des Leibes Chriſti; ſondern des Brotes. Darum muß, da das gebrochne Brot iſt, auch wahrhaftig und leiblich ſeyn der Leib Chriſti, wiewohl unſichtbarlich" (d. h. unleiblich). Luther. (T. XIX. p. 203.) Der Proteſtant giebt nur keine Erklärung über die Art und Weiſe, wie Brot Fleiſch, Wein Blut ſein könne. „Darauf ſtehen, gläuben und lehren wir auch, daß man im Abendmahl wahrhaftig und leiblich Chriſtus Leib zu ſich nimmt und iſſet. Wie aber das zugehe, oder wie er im Brod ſey, wiſſen wir nicht, ſollens auch nicht wiſſen." Derſ. (Ebend. p. 393.) „Wer ein Chriſt ſeyn will, der ſoll nicht thun, wie unſre Schwärmer und Rottengeiſter thun, wie das ſeyn könne, daß Brodt Chriſtus Leib und Wein Chriſtus Blut ſey." Derſ. (T. XVI. p. 220.) „Da wir die Lehre von der Gegenwart des Leibes Chriſti beibehalten, was iſt es nöthig, nach der Art und Weiſe zu fragen?" Melanchthon. (Vita Mel. Camerarius. Ed. Strobel. Halae 1777. p. 446.) Auch die Proteſtanten nahmen daher eben ſo wie die Katholiken zur Allmacht, der Quelle aller vernunftwiderſprechenden Vorſtellungen, ihre Zuflucht. (Concord. ſumm. Beg. Art. 7. Aff. 3. Negat. 13. S. auch Luther z. B. T. XIX. p. 400.)

Ein köſtliches, ja wahrhaft incomparables und zugleich höchſt lehrreiches Exempel von der theologiſchen Unbegreiflichkeit und Uebernatürlichkeit liefert die in Betreff des Abendmahls (Concordienbuch ſumm. Beg. Art. 7) gemachte Unterſcheidung zwiſchen Mündlich und Fleiſchlich oder Natürlich. „Wir gläuben, lehren und bekennen, daß der Leib und Blut Chriſti nicht allein geiſtlich durch den Glauben, ſondern auch mündlich, doch nicht auf kapernaitiſche, ſondern übernatürliche, himmliſche Weiſe, um der ſacramentlichen Vereinigung willen, mit dem Brote und Wein empfangen werden." „Wohl zu unterſcheiden iſt zwiſchen dem mündlichen und natürlichen Eſſen. Ob wir gleich das mündliche Eſſen annehmen und vertheidigen, ſo verwerfen wir doch das natürliche. ... Alles natürliche Eſſen iſt zwar ein mündliches, aber nicht umgekehrt iſt das mündliche Eſſen ſogleich auch ein natürliches. ... Obgleich es daher ein und derſelbe Act und ein und daſſelbe Organ iſt, womit wir das Brot und den Leib Chriſti, den Wein und das Blut Chriſti empfangen, ſo iſt doch in der Art und Weiſe ein ſehr großer Unterſchied, da wir Brot und Wein auf natürliche und ſinnliche Weiſe, den Leib und das Blut Chriſti aber zugleich zwar mit dem Brot und Wein, doch auf übernatürliche und unſinnliche Weiſe — eine Weiſe, die

verwirft den Zeugungsact, die Materie überhaupt, aber unter dem Scheine, daß er ſie nicht verwirft, daß er ſie anerkennt. Die nicht heuchleriſche, nicht verſtellte — die offenherzige, aufrichtige Anerkennung der Sinnlichkeit iſt die Anerkennung des ſinnlichen Genuſſes. Kurz wer, wie die Bibel, wie die Kirche, nicht die Fleiſchesluſt anerkennt — verſteht ſich die natürliche, normale, vom Leben unzertrennliche — der anerkennt nicht das Fleiſch. Was nicht als Selbſtzweck — keineswegs darum auch als letzter Zweck — anerkannt wird, das wird nicht anerkannt. Wer mir den Wein nur als Arznei erlaubt, verbietet mir den Genuß des Weines. Komme man nicht mit der freigebigen Spendung des Weines auf der Hochzeit zu Cana. Denn dieſe Scene verſetzt uns ja unmittelbar durch die Verwandlung des Waſſers in Wein über die Natur hinaus, auf das Gebiet des Supernaturalismus. Wo, wie im Chriſtenthum, als der wahre, ewige Leib ein ſupernaturaliſtiſcher, ſpiritualiſtiſcher Leib geſetzt wird, d. h. ein Leib, von dem alle objectiven, ſinnlichen Triebe, alles Fleiſch, alle Natur weggelaſſen iſt, da wird die wirkliche, d. i. die ſinnliche, fleiſchliche Materie negirt, als nichtig geſetzt.

Allerdings hat das Chriſtenthum nicht die Eheloſigkeit — freilich ſpäter für die Prieſter — zu einem Geſetz gemacht. Aber eben deßwegen, weil die Keuſchheit oder vielmehr die Ehe-, die Geſchlechtsloſigkeit die höchſte, überſchwänglichſte, ſupernaturaliſtiſchſte, die κατ' ἐξοχήν himmliſche Tugend iſt, ſo kann und darf ſie nicht zu einem gemeinen Pflichtobject erniedrigt werden; ſie ſteht über dem Geſetze, ſie iſt die Tugend der chriſtlichen Gnade und Freiheit. „Chriſtus ermahnt die zur Eheloſigkeit Tauglichen, daß ſie dieſe Gabe gehörig pflegen; derſelbe Chriſtus befiehlt aber denen, die die Keuſchheit außer der Ehe nicht behaupten können, daß ſie in keuſcher Ehe leben.“ Melanchthon. (Resp. ad Coloniens.) „Die Jungferſchaft iſt nicht befohlen, ſondern angerathen, weil ſie gar zu erhaben iſt.“ (De modo bene viv. S. 21.) „Seine jungfräuliche Tochter Verheirathen iſt eine gute, aber ſie nicht Verheirathen iſt eine beſſere Handlung. Was alſo gut iſt, das muß man nicht fliehen, was aber beſſer iſt, erwählen. Daher wird die Jungferſchaft nicht vorgeſchrieben, ſondern nur vorgeſchlagen. Und deßwegen ſagt der Apoſtel ſehr gut: In Betreff der Jungfrauen habe ich keine Vorſchrift, aber ich gebe meinen Rath. Wo Vorſchrift, da iſt Geſetz, wo Rath, da iſt Gnade. Vorgeſchrieben iſt nämlich die Keuſchheit, angerathen die Jungferſchaft. Aber auch die Wittwe hat kein Gebot, ſondern nur einen Rath erhalten, jedoch einen nicht einmal gegebnen, ſondern oft wiederholten Rath.“ Ambroſius. (Liber de viduis.) Das heißt: die Eheloſigkeit iſt kein Geſetz im gemeinen oder jüdiſchen, aber ein Geſetz im chriſtlichen Sinne oder für den chriſtlichen Sinn, welcher die chriſtliche Tugend und Vollkommenheit ſich zu Gewiſſen, zu Gemüthe zieht, kein gebieteriſches, ſondern vertrauliches, kein offenbares, ſondern ein heimliches, eſoteriſches Geſetz — ein bloßer Rath, d. h. ein Geſetz, das ſich nicht als Geſetz auszuſprechen wagt, ein Geſetz nur für den feiner Fühlenden, nicht für die große Maſſe. Du darfſt heirathen; ja wohl! ohne alle Furcht, eine Sünde zu begehen, d. h. eine offenbare, namhafte, plebejiſche Sünde; aber deſto beſſer thuſt Du, wenn Du nicht Dich verheirathеſt; indeß das iſt nur mein unmaßgeblicher, freundſchaftlicher Rath. Omnia licent, sed non omnia expediunt.

Was im Vordersatze zugegeben, das wird im Nachsatz widerrufen. Licet, sagt der Mensch, non expedit, sagt der Christ. Aber nur was für den Christen gut, ist für den Menschen, wofern er ein christlicher sein will, das Maß des Thuns und Lassens. Quae non expediunt, nec licent — so schließt das Gefühl des christlichen Adels. Die Ehe ist daher nur eine Indulgenz gegen die Schwachheit oder vielmehr Stärke des Fleisches, ein Naturnachlaß des Christenthums, ein Abfall von dem wahrhaft, dem vollendet christlichen Sinn; aber in sofern gut, löblich, heilig selbst, als sie das beste Arzneimittel gegen die Fornicatio ist. Um ihrer selbst willen, als Selbstgenuß der Geschlechtsliebe, wird sie nicht anerkannt, nicht geheiligt; — also ist die Heiligkeit der Ehe im Christenthum nur Scheinheiligkeit, nur Illusion, denn was man nicht um sein selbst willen anerkennt, wird nicht anerkannt, aber mit dem trügerischen Scheine, daß es anerkannt wird. Die Ehe ist sanctionirt, nicht um das Fleisch zu heiligen und befriedigen, sondern um das Fleisch zu beschränken, zu unterdrücken, zu tödten, — um durch den Teufel den Teufel auszutreiben. „Was bewegt alle Männer und Weiber zur Ehe und zur Unzucht? Die fleischliche Vermischung, deren Begierde der Herr der Unzucht gleich setzte. ... Daher die vorzügliche Heiligkeit der Jungfrau, weil sie gar nichts mit der Unzucht Verwandtes an sich hat.“ Tertullianus. (De exhort. cast. c. 9.) „In Betreff der Ehe selbst hast Du etwas Besseres gerathen, als Du gestattet hast.“ Augustinus. (Confess. l. X. c. 30.) „Es ist besser freien, denn Brunst leiden.“ 1. Korinth. 7, 9. „Aber wie viel besser ist, sagt Tertullian diesen Spruch entwickelnd, weder freien, noch Brunst leiden. Ich kann sagen, was erlaubt wird, ist nichts Gutes.“ (Ad Uxorem l. I. c. 3.) „Die Ehe ist ein untergeordnetes Gut, welches keinen Lohn verdient, sondern nur die Bedeutung eines Arzneimittels hat. Die erste Ehe, die Ehe im Paradiese war vorgeschrieben, aber die zweite Ehe, die nach dem Paradies, ist nur aus Nachsicht erlaubt; denn wir haben von dem Apostel gehört, daß die Ehe dem Menschengeschlecht zur Vermeidung der Unzucht erlaubt ist.“ Petrus Lomb. (L. IV. dist. 26. c. 1 u. 2.) „Magister Sententiarum saget recht, der Ehestand sey im Paradiese geordnet zum Dienste, nach der Sünde aber zur Artzeney.“ Luther. (T. I. p. 349.) „Wo man Ehe und Jungfrauschaft gegen einander hält, so ist freilich die Keuschheit eine edlere Gabe denn die Ehe.“ Derf. (T. X. p. 319.) „Welche die Schwachheit der Natur nicht zum Ehestande zwinget, sondern sind solche Leute, daß sie des Ehestands entrathen können, die thun recht, daß sie sich vom Ehestande enthalten.“ Derf. (T. V. p. 538.) Die christliche Sophistik wird dagegen erwiedern, daß nur die nicht christliche Ehe, nur die nicht vom Geiste des Christenthums consecrirte, d. h. mit frommen Bildern verblümte Natur unheilig sei. Allein wenn die Ehe, wenn die Natur erst durch die Beziehung auf Christus geheiligt wird, so ist eben damit nicht ihre Heiligkeit, sondern nur die Heiligkeit des Christenthums ausgesprochen, so ist die Ehe, die Natur an und für sich selbst unheilig. Und was ist denn der Heiligenschein, womit das Christenthum die Ehe umgiebt, um den Verstand zu benebeln, anders als eine fromme Illusion? Kann der Christ seine ehelichen Pflichten erfüllen, ohne nolens volens der heidnischen Liebesgöttin zu opfern? Ja wohl. Der Christ hat zum Zweck die Bevölkerung der christlichen Kirche, nicht die Befriedigung

meiſt. Und dieſe Ehre gebührt ihm unbedingt. Dem Glauben iſt die Baſis aller Pflichten der Glaube an Gott — der Glaube die abſolute Pflicht, die Pflichten gegen die Menſchen nur abgeleitete, untergeordnete Pflichten. Der Ungläubige iſt alſo ein rechtloſes — ein verfügungswürdiges Subject. Was Gott negirt, muß ſelbſt negirt werden. Das höchſte Verbrechen iſt das Verbrechen der laesae majestatis Dei. Gott iſt dem Glauben ein perſönliches und zwar das allerperſönlichſte, unverletzlichſte, berechtigſte Weſen. Die Spitze der Perſönlichkeit iſt die Ehre — eine Injurie gegen die höchſte Perſönlichkeit alſo nothwendig das höchſte Verbrechen. Die Ehre Gottes kann man nicht als eine zufällige, rohſinnliche, anthropomorphiſtiſche Vorſtellung bezweifeln. Iſt denn nicht auch die Perſönlichkeit, auch die Exiſtenz Gottes eine ſinnliche, anthropomorphiſtiſche Vorſtellung? Wer die Ehre negirt, ſei ſo ehrlich, auch die Perſönlichkeit aufzuopfern. Aus der Vorſtellung der Perſönlichkeit ergiebt ſich die Vorſtellung der Ehre, aus dieſer die Vorſtellung der religiöſen Injurie. „Wer der Obrigkeit fluchet, der werde nach ihrem Gutdünken beſtraft, wer aber des Herren Nahmen läſtert, der ſoll des Todes ſterben, die ganze Gemeine ſoll ihn ſteinigen.“ (Mos. III, 24, 15. 16. Siehe auch Deut. XIII, woraus die Katholiken das Recht, die Ketzer zu tödten, ableiten. Boehmer l. c. l. V. T. VII. §. 44.) „Daß Diejenigen, welche von Gott nichts wiſſen, mit Recht als Gottloſe, als Ungerechte beſtraft werden, kann nur der Irreligiöſe bezweifeln, denn es iſt kein geringeres Verbrechen, den Vater von Allem und den Herrn von Allem nicht zu kennen, als zu beleidigen.“ Minucius Fel. (Oct. c. 35.) „Wo bleiben die Gebote des göttlichen Geſetzes, welche ſagen: Ehre Vater und Mutter, wenn das Wort: Vater, welches wir im Menſchen ehren ſollen, in Gott ungeſtraft verletzt wird?“ Cyprianus. (Epist. 73. ed. Gersdorf.) „Warum ſollen denn, da dem Menſchen von Gott freier Wille gegeben wurde, Ehebrüche durch die Geſetze beſtraft, aber Irreligioſitäten erlaubt werden? Iſt die Treuloſigkeit der Seele gegen Gott ein geringeres Vergehen, als die Treuloſigkeit des Weibes gegen den Mann?“ Augustinus. (De correct. Donatist. lib. ad Bonif. c. 5.) „Wenn die Falſchmünzer mit dem Tode beſtraft werden, wie ſollen erſt Die beſtraft werden, welche den Glauben verfälſchen wollen?“ Paulus Cortesius. (In Sent. Petri L. I. III. dist. 7.) „Wenn man einen hochgeſtellten und mächtigen Mann nicht beleidigen darf, und wenn man ihn beleidigt hat, vor Gericht geſtellt und als Injuriant mit Recht verurtheilt wird — ein wie viel ſtrafbareres Verbrechen iſt es, wenn man Gott beleidigt? Immer wächſt ja mit der Würde des Beleidigten die Schuld des Beleidigers.“ Calvinus. (De guberna. Dei l. VI. p. 218. ed. cit.) Aber die Ketzerei, der Unglaube überhaupt — die Ketzerei iſt nur ein beſtimmter, beſchränkter Unglaube — iſt eine Blasphemie, alſo das höchſte, ſtrafbarſte Verbrechen. So ſchreibt, um von unzähligen Beiſpielen nur eines anzuführen, J. Oecolampadius an Servet: „weil ich nicht die höchſte Duldſamkeit an den Tag lege aus Unmuth darüber, daß Jeſus Chriſtus der Sohn Gottes ſo entehrt wird, ſo ſcheine ich Dir nicht chriſtlich zu handeln. In allem Andern werde ich mild ſein, nur nicht bei Blasphemieen gegen Chriſtus.“ (Historia Mich. Servet. H. ab Allwoerden Helmstadii 1727. p. 13.) Denn was iſt Blasphemie? Jede Verneinung einer Vorſtellung, einer Beſtimmung, wobei die Ehre Gottes, die Ehre des Glaubens betheiligt iſt. Servetus fiel alſo ein

Opfer des chriſtlichen Glaubens. Calvin ſagte noch zwei Stunden vor ſeinem Tode zu Servet: „Ich habe nie perſönliche Beleidigungen geahndet“ und ſchied von ihm mit bibelfeſter Geſinnung: ab haeretico homine, qui αὐτοκατάκριτος peccabat, secundum Pauli praeceptum discessi. (Ibid. p. 120.) Es war alſo keineswegs perſönlicher Haß, wenn auch dieſer mit im Spiel geweſen ſein mag, es war der religiöſe Haß, der S. auf den Scheiterhaufen brachte — der Haß, der aus dem Weſen des unbeſchränkten Glaubens entſpringt. Selber Melanchthon billigte bekanntlich Servets Hinrichtung. Die Schweizer Theologen, welche von den Genfern um ihre Meinung befragt wurden, erwähnten zwar in ihren Antworten ſchlangenkluger Weiſe nichts von der Todesſtrafe,*) aber ſtimmten doch darin mit den Genfern überein, daß Servet wegen ſeiner verabſcheuungswürdigen Irrlehre ſtrenge zu beſtrafen ſei. Alſo keine Differenz im Princip, nur in der Art und Weiſe der Beſtrafung. Selbſt Calvin war ſo chriſtlich, daß er die grauſame Todesart, wozu der Genfer Senat S. verurtheilte, mildern wollte. Auch die ſpätern Chriſten und Theologen billigten noch die Hinrichtung Servets. (S. hierüber z. B. M. Adami Vita Calvini p. 90. Vita Bezae p. 207. Vitae Theol. exter. Francof. 1618.) Wir haben daher dieſe Hinrichtung als eine Handlung von allgemeiner Bedeutung — als ein Werk des Glaubens und zwar nicht des römiſch-katholiſchen, ſondern des reformirten, des auf die Bibel reducirten, des evangeliſchen Glaubens anzuſehen. — Daß man die Ketzer nicht durch Gewalt zum Glauben zwingen müſſe, dieß allerdings behaupteten die meiſten Kirchenlichter, aber gleichwohl lebte in ihnen doch der boshafteſte Ketzerhaß. So ſagt z. B. der heilige Bernhard (Super Cantica S. 66) in Betreff der Ketzer: „Der Glaube iſt anzurathen, aber nicht zu befehlen;“ aber er ſetzt ſogleich hinzu, daß es beſſer wäre, ſie durch das Schwert der Obrigkeit zu unterdrücken, als die Verbreitung ihrer Irrthümer geſchehen zu laſſen. — Wenn der jetzige Glaube keine ſolchen eclatanten Greuelthaten mehr hervorbringt, ſo kommt das, abgeſehen von andern Gründen, nur daher, daß unſer Glaube kein unbedingter, entſchiedner, lebendiger, ſondern vielmehr ein ſkeptiſcher, eklektiſcher, ungläubiger, durch die Macht der Kunſt und Wiſſenſchaft gebrochner und gelähmter Glaube iſt. Wo keine Ketzer mehr verbrannt werden, ſei's nun im jenſeitigen oder im dießſeitigen Feuer, da hat der Glaube ſelbſt kein Feuer mehr im Leibe. Der Glaube, der erlaubt Anderes zu glauben, verzichtet auf ſeinen göttlichen Urſprung und Rang, degradirt ſich ſelbſt zu einer nur ſubjectiven Meinung. Nicht dem chriſtlichen Glauben, nicht der chriſtlichen d. h. der durch den Glauben beſchränkten Liebe, nein! dem Zweifel an dem chriſtlichen Glauben, dem Sieg der religiöſen Skepſis, den Freigeiſtern, den Häretikern verdanken wir die Toleranz der Glaubensfreiheit. Die von der chriſtlichen Kirche verfolgten Ketzer nur verfochten die Glaubensfreiheit. Die chriſtliche Freiheit iſt Freiheit nur im Unweſentlichen, die Grund-

*) Die Todesſtrafe verwarfen überhaupt ſehr viele Chriſten, aber andere criminaliſtiſche Strafen der Ketzer, wie Landesverweiſung, Confiscation — Strafen, durch die man einen indirect ums Leben bringt — fanden ſie nicht im Widerſpruch mit ihrem chriſtlichen Glauben. Siehe hierüber J. H. Boehmeri Jus Eccl. Protest. l. V. Tit. VII. z. B. §. 155. 157. 162. 163.

denn wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, so würden seine Nägel und Haare nur bis zu einer bestimmten Größe wachsen, wie es bei den Löwen und Vögeln der Fall ist." (Addit. Henrici ab Vurimaria ibid. Edit. Basiliae 1513.) Welch determinirter, naiver, treuherziger, zuversichtlicher, harmonischer Glaube! Der auferstandne Körper als derselbe und doch zugleich ein andrer, neuer Leib hat auch wieder Haare und Nägel — sonst wäre er ein verstümmelter, einer wesentlichen Zierde beraubter Körper, folglich die Auferstehung keine vollständige Wiederherstellung — und zwar dieselben Nägel und Haare, aber zugleich jetzt so beschaffen, daß sie mit dem Wesen des Körpers im Einklang sind. Dort ist ihnen der Trieb des Wachsthums genommen, dort überschreiten sie nicht das Maß der Schicklichkeit. Dort brauchen wir daher nicht mehr die Haare und Nägel abzuschneiden — eben so wenig als die beschwerlichen Triebe der übrigen Fleischesglieder, weil schon an und für sich der himmlische Leib ein abstracter, verschnittener Leib ist. Warum gehen denn die gläubigen Theologen der neuern Zeit nicht mehr in derlei Specialitäten ein, wie die ältern Theologen? Warum? weil ihr Glaube selbst nur ein allgemeiner, unbestimmter, d. h. nur geglaubter, vorgestellter, eingebildeter Glaube ist, weil sie aus Furcht vor ihrem mit dem Glauben längst zerfallenen Verstande, aus Furcht, ihren schwachsinnigen Glauben zu verlieren, wenn sie bei Lichte, d. h. im detail die Dinge betrachten, die Consequenzen, d. h. die nothwendigen Bestimmungen ihres Glaubens unterdrücken, vor dem Verstande verheimlichen.

Was der Glaube im Dießseits der Erde verneint, bejaht er im Himmel des Jenseits; was er hier aufgiebt, gewinnt er dort hundertfältig wieder. Im Dießseits handelt es sich um die Negation, im Jenseits um die Position des Leibes. Hier ist die Hauptsache die Absonderung der Seele vom Leibe, dort die Hauptsache die Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele. „Ich will nicht allein der Seele nach, sondern auch dem Leibe nach leben. Das Corpus will ich mithaben; Ich will, daß der Leib wieder zur Seele kommen und mit ihr vereinigt werden soll." Luther. (T. VII. p. 90.) Im Sinnlichen ist der Christ übersinnlich, aber dafür im Uebersinnlichen sinnlich. Die himmlische Seligkeit ist daher keineswegs nur eine spirituelle, geistige, sondern eben so sehr auch leibliche, sinnliche — ein Zustand, wo alle Wünsche erfüllt sind. „Woran Dein Hertz wird Lust und Freude suchen, das soll reichlich da sein. Denn es heißt: Gott soll selbst alles in allem seyn. Wo aber Gott ist, da müssen alle Güter mit seyn, so man nur immer wünschen kann." „Willst Du scharf sehen und hören durch Wände und Mauren und so leicht seyn, daß Du in einem Nu mögest seyn wo Du willst, hier unten auf Erden oder droben an den Wolken, das soll alles ja seyn: und was Du mehr erdenken kannst, was Du haben wolltest an Leib und Seele, das sollst Du alles reichlich haben, wenn Du ihn hast." Luther. (T. X. p. 380, 381.) Essen, Trinken, Freien findet freilich nicht im christlichen Himmel statt, wie im Himmel der Muhamedaner; aber nur deßwegen, weil mit diesen

Donat. c. 6.) Der innige Zuſammenhang zwiſchen den zeitlichen und ewigen, d. i. politiſchen und geiſtlichen Strafen erhellt ſchon daraus, daß dieſelben Gründe, welche man gegen die weltliche Beſtrafung der Ketzerei geltend gemacht hat, auch gegen die Höllenſtrafen ſprechen. Kann die Ketzerei oder der Unglaube deßwegen nicht beſtraft werden, weil er ein bloßer Irrthum iſt, ſo kann er auch nicht von Gott in der Hölle beſtraft werden. Widerſpricht Zwang dem Weſen des Glaubens, ſo widerſpricht auch die Hölle dem Weſen des Glaubens, denn die Furcht vor den ſchrecklichen Folgen des Unglaubens, den Qualen der Hölle zwingt wider Wiſſen und Willen zum Glauben. Böhmer in ſeinem Jus eccl. will die Ketzerei; den Unglauben aus der Klaſſe der Verbrechen geſtrichen wiſſen, der Unglaube ſei nur ein Vitium theologicum, ein Peccatum in Deum, d. h. eine Sünde gegen Gott. Allein Gott iſt ja im Sinne des Glaubens nicht nur ein religiöſes, ſondern auch politiſches, juriſtiſches Weſen, der König der Könige, das eigentliche Staatsoberhaupt. „Es iſt keine Obrigkeit ohne von Gott, ſie iſt Gottes Dienerin.“ Römer 13, 1, 4. Wenn daher der juriſtiſche Begriff der Majeſtät, der königlichen Würde und Ehre von Gott gilt, ſo muß auch conſequent von der Sünde gegen Gott, von dem Unglauben der Begriff des Verbrechens gelten. Und wie Gott, ſo der Glaube. Wo der Glaube noch eine Wahrheit iſt und zwar öffentliche Wahrheit, da zweifelt er nicht daran, daß er von Jedem gefordert werden kann, daß Jeder zum Glauben verpflichtet iſt. — Bemerkt werde auch noch dieſes, daß die chriſtliche Kirche in ihrem Haß gegen die Ketzer ſo weit gegangen iſt, daß nach dem kanoniſchen Recht ſogar der Verdacht der Ketzerei ein Verbrechen iſt, ita ut de jure canonico revera crimen suspecti detur, cujus existentiam frustra in jure civili quaerimus. Boehmer. (L. c. V. Tit. VII. §. 23—42.)

Das Gebot der Feindesliebe erſtreckt ſich nur auf perſönliche Feinde, nicht auf die Feinde Gottes, die Feinde des Glaubens. „Gebeut nicht der Herr Chriſtus, daß wir auch unſere Feinde lieben ſollen? wie rühmet ſich denn allhier David, daß er haſſe die Verſammlung derer Boshaftigen, und ſitze nicht bey denen Gottloſen? .... Der Perſon halber ſoll ich ſie lieben; aber um der Lehre willen ſoll ich ſie haſſen. Und alſo muß ich ſie haſſen oder muß Gott haſſen, der da gebeut und will, daß man allein ſeinem Wort ſoll anhangen. .... Was ich mit Gott nicht lieben kann, das ſoll ich haſſen; wenn ſie nur etwas predigen, das wider Gott iſt, ſo gehet alle Liebe und Freundſchaft unter: daſelbſt haſſe ich Dich und thue Dir kein Gutes. Denn der Glaube ſoll oben liegen, und da gehet der Haß an und iſt die Liebe aus, wenn es das Wort Gottes angehet. .... So will nun David ſagen: ich haſſe ſie nicht darum, daß ſie mir Leid und Uebels thäten und daß ſie ein arges und böſes Leben führeten, ſondern daß ſie Gottes Wort verachten, ſchänden, läſtern, verfälſchen und verfolgen.“ „Glaube und Liebe ſind zweierlei. Glaube leidet nichts, Liebe leidet Alles. Glaube flucht, Liebe ſegnet; Glaube ſucht Rache und Strafe; Liebe ſucht Schonen und Vergeben.“ „Ehe der Glaube ließe Gottes Wort untergehen und Ketzerey ſtehen, wünſchte er eher, daß alle Creaturen untergingen; denn durch Ketzerey verliert man Gott ſelbſt.“ Luther. (T. VI. p. 94. T. V. p. 624. 630.) S. auch

denn wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, so würden seine Nägel und Haare nur bis zu einer bestimmten Größe wachsen, wie es bei den Löwen und Vögeln der Fall ist." (Addit. Henrici ab Vurimaria ibid. Edit. Basiliae 1513.) Welch determinirter, naiver, treuherziger, zuversichtlicher, harmonischer Glaube! Der auferstandne Körper als derselbe und doch zugleich ein andrer, neuer Leib hat auch wieder Haare und Nägel — sonst wäre er ein verstümmelter, einer wesentlichen Zierde beraubter Körper, folglich die Auferstehung keine vollständige Wiederherstellung — und zwar dieselben Nägel und Haare, aber zugleich jetzt so beschaffen, daß sie mit dem Wesen des Körpers im Einklang sind. Dort ist ihnen der Trieb des Wachsthums genommen, dort überschreiten sie nicht das Maß der Schicklichkeit. Dort brauchen wir daher nicht mehr die Haare und Nägel abzuschneiden — eben so wenig als die beschwerlichen Triebe der übrigen Fleischesglieder, weil schon an und für sich der himmlische Leib ein abstracter, verschnittener Leib ist. Warum gehen denn die gläubigen Theologen der neuern Zeit nicht mehr in derlei Specialitäten ein, wie die ältern Theologen? Warum? weil ihr Glaube selbst nur ein allgemeiner, unbestimmter, d. h. nur geglaubter, vorgestellter, eingebildeter Glaube ist, weil sie aus Furcht vor ihrem mit dem Glauben längst zerfallenen Verstande, aus Furcht, ihren schwachsinnigen Glauben zu verlieren, wenn sie bei Lichte, d. h. im detail die Dinge betrachten, die Consequenzen, d. h. die nothwendigen Bestimmungen ihres Glaubens unterdrücken, vor dem Verstande verheimlichen.

Was der Glaube im Dießseits der Erde verneint, bejaht er im Himmel des Jenseits; was er hier aufgiebt, gewinnt er dort hundertfältig wieder. Im Dießseits handelt es sich um die Negation, im Jenseits um die Position des Leibes. Hier ist die Hauptsache die Absonderung der Seele vom Leibe, dort die Hauptsache die Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele. „Ich will nicht allein der Seele nach, sondern auch dem Leibe nach leben. Das Corpus will ich mithaben; Ich will, daß der Leib wieder zur Seele kommen und mit ihr vereinigt werden soll." Luther. (T. VII. p. 90.) Im Sinnlichen ist der Christ übersinnlich, aber dafür im Uebersinnlichen sinnlich. Die himmlische Seligkeit ist daher keineswegs nur eine spirituelle, geistige, sondern eben so sehr auch leibliche, sinnliche — ein Zustand, wo alle Wünsche erfüllt sind. „Woran Dein Hertz wird Lust und Freude suchen, das soll reichlich da sein. Denn es heißt: Gott soll selbst alles in allem seyn. Wo aber Gott ist, da müssen alle Güter mit seyn, so man nur immer wünschen kann." „Willst Du scharf sehen und hören durch Wände und Mauren und so leicht seyn, daß Du in einem Nu mögest seyn wo Du willst, hier unten auf Erden oder droben an den Wolken, das soll alles ja seyn: und was Du mehr erdenken kannst, was Du haben wolltest an Leib und Seele, das sollst Du alles reichlich haben, wenn Du ihn hast." Luther. (T. X. p. 380, 381.) Essen, Trinken, Freien findet freilich nicht im christlichen Himmel statt, wie im Himmel der Muhamedaner; aber nur deßwegen, weil mit diesen

Genüſſen Bedürfniß, mit Bedürfniß aber Materie, d. i. Noth, Leidenſchaft, Abhängigkeit, Unſeligkeit verbunden iſt. „Dort wird die Bedürftigkeit ſelbſt ſterben. Dann wirſt Du wahrhaft reich ſein, wann Du nichts mehr bedürfen wirſt.“ Auguſtin. (Serm. ad pop. S. 77. c. 9.) „Die Genüſſe dieſer Erde ſind nur Arzneimittel, ſagt Derſelbe ebendaſ.; wahre Geſundheit iſt nur im unſterblichen Leben.“ Das himmliſche Leben, der himmliſche Leib iſt ſo frei und unbeſchränkt, wie der Wunſch, ſo allmächtig, wie die Phantaſie. „Der Körper der zukünftigen Auferſtehung wäre unvollkommen ſelig, wenn er nicht Speiſen zu ſich nehmen könnte, unvollkommen ſelig, wenn er Speiſen bedürfte.“ Auguſtin. (Epist. 102. §. 6. Edit. cit.) Aber gleichwohl iſt das Sein in einem Körper ohne Laſt, ohne Schwere, ohne Häßlichkeit, ohne Krankheit, ohne Sterblichkeit mit dem Gefühl des höchſten körperlichen Wohlſeins verbunden. — Selbſt die Erkenntniß Gottes im Himmel iſt frei von der Anſtrengung des Denkens und Glaubens, iſt ſinnliche, unmittelbare Erkenntniß — Anſchauung. Zwar ſind die Chriſten darüber uneinig, ob auch Gottes Weſen mit körperlichen Augen geſchaut werden könne. (S. z. B. Auguſtin. Serm. ad pop. S. 277 u. Buddeus Comp. Inst. Th. I. II. c. 3. §. 4.) Aber in dieſer Differenz haben wir nur wieder den Widerſpruch zwiſchen dem abſtracten und wirklichen Gott; jener iſt freilich kein Gegenſtand der Anſchauung, wohl aber dieſer. „Fleiſch und Blut iſt ſonſt die Mauer zwiſchen mir und Chriſto, die wird denn auch hinweggeriſſen werden. .... Dort wird alles gewiß ſein. Denn die Augen werden es in jenem Leben ſehen, der Mund ſchmecken und die Naſe riechen, der Schatz wird leuchten an Seel und Leben .... wird der Glaube aufhören und ich werde es für meinen Augen ſehen.“ Luther. (T. IX. p. 595.) Es erhellt hieraus auch zugleich wieder, daß das Weſen Gottes, wie er Gegenſtand des religiöſen Gemüths iſt, nichts Andres iſt als das Weſen der Phantaſie. Die himmliſchen Weſen ſind überſinnlich ſinnliche, immateriell materielle Weſen, d. h. Weſen der Phantaſie; aber ſie ſind Gott ähnliche, Gott gleiche, ja mit Gott identiſche Weſen; folglich iſt auch Gott ein überſinnlich ſinnliches, ein immateriell materielles Weſen; denn wie das Nachbild, ſo das Vorbild!

Der Widerſpruch in den Sacramenten iſt der Widerſpruch von Naturalismus und Supernaturalismus. Das Erſte in der Taufe iſt die Poſition des Waſſers. „Wenn einer behauptet, wahres und natürliches Waſſer gehöre nicht nothwendig zur Taufe und daher die Worte unſers Herrn Jeſu Chriſti: „wenn einer nicht wiedergeboren wird aus Waſſer und heiligem Geiſte,“ zu einer bloßen bildlichen Redensart verdreht, ſo ſei er verflucht.“ Concil Trident. (Sessio VII. Can. II. de Bapt.) „Zum Weſen dieſes Sakraments gehört das Wort und das Element. Die Taufe kann daher mit keiner andern Flüſſigkeit, als mit Waſſer vollzogen werden.“ Petrus Lomb. (L. IV. dist. 3. c. 1 u. 3.) „Zur Gewißheit der Taufe wird mehr als ein Tropfen Waſſer erfordert. Zur Gültigkeit der Taufe gehört nothwendig, daß eine phyſiſche Berührung ſtattfinde

zwiſchen dem Waſſer und dem Körper des Getauften, ſo daß es alſo nicht genug iſt, wenn nur die Kleider mit Waſſer benetzt werden. Es muß ferner ein ſolcher Theil des Körpers abgewaſchen werden, nach welchem der Menſch gewöhnlich gewaſchen genannt wird, alſo z. B. der Hals, die Schultern, die Bruſt und beſonders der Kopf.“ Theol. Schol. (P. Mezger. Aug. Vind. 1695. T. IV. p. 230—31.) „Daß Waſſer und zwar wahres, natürliches Waſſer bei der Taufe angewendet werden muß, erhellt aus dem Beiſpiel des Johannes und der Apoſtel. Apoſtelgeſch. 8, 36. 10, 47. F. Buddeus. (Comp. Inst. Theol. dogm. l. IV. c. 1. §. 5.) Es kommt alſo weſentlich auf das Waſſer an. Aber nun kommt die Negation des Waſſers. Die Bedeutung der Taufe iſt nicht die natürliche Kraft des Waſſers, ſondern vielmehr die übernatürliche, allmächtige Kraft des Wortes Gottes, welches das Waſſer zu einem Sacrament eingeſetzt und nun vermittelſt dieſes Stoffes auf eine übernatürliche, wunderbare Weiſe ſich dem Menſchen mittheilt, aber eben ſo gut auch irgend einen andern beliebigen Stoff wählen könnte, um die nämliche Wirkung hervorzubringen. So ſagt z. B. Luther: „Alſo faſſe nun den Unterſchied, daß viel ein ander Ding iſt Taufe, denn alle andre Waſſer, nicht des natürlichen Weſens halben, ſondern daß hie etwas edleres darzu kömmt. Denn Gott ſelbſt ſeine Ehre hinangeſetzet, ſeine Kraft und Macht daran legt .... wie auch Sct. Auguſtin gelehret hat: accedat verbum ad elementum et fit sacramentum.“ (Der große Katechismus.) „Täuffet ſie im Namen des Vaters ꝛc. Waſſer ohne dieſe Worte iſt ſchlecht Waſſer. .... Wer will des Vaters, Sohnes und h. Geiſtes Taufe ſchlecht Waſſer heißen? Sehen wir denn nicht, was für Gewürtz Gott in dieß Waſſer wirft? Wenn man Zucker in Waſſer wirft, ſo iſts nicht mehr Waſſer, ſondern ein köſtlich Klaret oder ſonſt etwas. Warum wollen wir denn hie ſo eben das Wort vom Waſſer ſcheiden und ſagen, es ſey ſchlecht Waſſer, gleich als wäre Gottes Wort, ja Gott ſelbſt nicht bey und in ſolchem Waſſer. .... Darum iſt die Tauffe ein ſolch Waſſer, das die Sünde, den Tod und alles Unglück hinweg nimmt, hilft uns in den Himmel und zum ewigen Leben. So ein köſtlich Zuckerwaſſer, Aromaticum und Apothek iſt daraus worden, da Gott ſich ſelbſt eingemenget hat.“ Luther. (T. XVI. p. 105.)

Aber wie mit dem Waſſer in der Taufe, die nichts ohne das Waſſer iſt, obgleich es an ſich gleichgültig iſt, eben ſo iſt es mit dem Wein und Brot in der Euchariſtie, ſelbſt bei den Katholiken, wo doch die Subſtanz von Brot und Wein durch die Gewalt der Allmacht deſtruirt wird. „Die Accidenzen des Abendmahls enthalten ſo lange Chriſtum, als ſie jene Miſchung behalten, bei welcher natürlicher Weiſe die Subſtanz des Brotes und Weines beſtehen würde; dagegen wann eine ſolche Verderbniß derſelben ſtattfindet, daß die Subſtanz des Brotes und Weines natürlicher Weiſe unter ihnen nicht mehr beſtehen könnte, dann hören ſie auch auf, Chriſtum zu enthalten.“ Theol. Schol. (Mezger l. c. p. 292.) Das heißt alſo: ſo lange das Brot Brot bleibt, ſo lange bleibt das Brot Fleiſch; iſt das Brot weg, iſt auch das Fleiſch weg. Daher muß auch eine gehörige Portion Brot, wenigſtens eine ſo große, daß das Brot als Brot erkennbar iſt, zugegen ſein, um conſecrirt werden zu können. (Ebend. p. 284.) Uebrigens iſt die katholiſche Transſubſtantiation, die „wirkliche und phyſiſche Verwandlung des ganzen Brotes in den Leib Chriſti“ nur eine conſequente Fortſetzung von den

oder daß ſich jemand des ſchämen ſollte, weil ſich niemand wundert, daß Menſchen zu eſſen und zu trinken pflegen. Und dieſe Nothdurft, da das menſchliche Weſen herkommt, ſoll noch erſt in Zweifel und Wunder ſtehen." Luther. (T. XIX. p. 368. 369.) Unentbehrlich iſt alſo dem Manne das Weib, ſo unentbehrlich wie Speiſe und Trank. Stimmt dieſer Unglaube an die Möglichkeit und Realität der Keuſchheit mit der Bibel überein, wo uns die Eheloſigkeit als ein löblicher und folglich möglicher, erreichbarer Stand angeprieſen wird? Nein! ſie widerſpricht ihr geradezu. Der Proteſtantismus negirte auf dem Gebiete der Moral in Folge ſeines praktiſchen Sinnes und Verſtandes, alſo aus eigner Kraft und Macht den chriſtlichen Supranaturalismus. Das Chriſtenthum exiſtirt für ihn nur im Glauben — nicht im Rechte, nicht in der Moral, nicht im Staate. Wohl gehört weſentlich zum Chriſten auch die Liebe (der Inbegriff der Moral), ſo daß wo keine Liebe, wo ſich der Glaube nicht durch die Liebe bethätigt, kein Glaube, kein Chriſtenthum iſt. Aber gleichwohl iſt die Liebe nur die Erſcheinung des Glaubens nach Außen, nur eine Folge und nur etwas Menſchliches. „Der Glaube allein handelt mit Gott", der Glaube macht uns zu Göttern", die Liebe zu Menſchen, und, wie der Glaube nur für Gott, ſo iſt auch Gott nur für den Glauben, d. h. der Glaube allein iſt das Göttliche, das Chriſtliche im Menſchen. Dem Glauben gehört das ewige, der Liebe nur dieß zeitliche Leben. „Gott hat dieſes zeitliche irdiſche Leben lange zuvor ehe Chriſtus gekommen iſt, der ganzen Welt gegeben und geſagt: daß man ihn und den Nächſten lieben ſoll. Darnach hat er auch der Welt gegeben ſeinen Sohn Chriſtum, auf daß wir durch ihn und in ihm auch das ewige Leben haben ſollen. ... Moſes und das Geſetz gehört zu dieſem Leben, aber zu jenem Leben müſſen wir den Herrn haben." Luther. (T. XVI p. 459.) Obwohl alſo die Liebe zum Chriſten gehört, ſo iſt doch der Chriſt nur dadurch Chriſt, daß er glaubt an Chriſtus. Wohl iſt der Nächſtendienſt — in welcher Art, welchem Stande und Berufe er auch nur immer geſchehe — Gottesdienſt. Aber der Gott, dem ich diene, indem ich ein weltliches oder natürliches Amt verrichte, iſt auch nur der allgemeine, weltliche, natürliche, vorchriſtliche Gott. Die Obrigkeit, der Staat, die Ehe exiſtirte ſchon vor dem Chriſtenthum, war eine Einſetzung, eine Anordnung Gottes, in der er ſich noch nicht als den wahren Gott, als Chriſtus offenbarte. Chriſtus hat mit allen dieſen weltlichen Dingen nichts zu ſchaffen, ſie ſind ihm äußerlich, gleichgültig. Aber eben deßwegen verträgt ſich jeder weltliche Beruf und Stand mit dem Chriſtenthum; denn der wahre, chriſtliche Gottesdienſt iſt allein der Glaube und dieſen kann man überall ausüben. Der Proteſtantismus bindet den Menſchen nur im Glauben, alles Uebrige giebt er frei, aber nur, weil es dem Glauben äußerlich iſt. Wohl binden uns die Gebote der chriſtlichen Moral, wie z. B.: Ihr ſollt euch nicht rächen u. ſ. w., aber ſie gelten nur für uns als Privatperſonen, nicht für uns als öffentliche Perſonen. Die Welt wird nach ihren eignen Geſetzen regiert. Der Katholicismus hat „das weltliche und geiſtliche Reich unter einander gemengt", d. h. er wollte die Welt durch das Chriſtenthum beherrſchen. Aber „Chriſtus iſt nicht darum auf Erden kommen, daß er dem Kaiſer Auguſto in ſein Regiment greiffe und ihn lehre, wie er regieren ſolle." Luther. (T. XVI. p. 49.) Wo das Weltregiment anfängt, da hört das Chriſten-

thum auf — da gilt die weltliche Gerechtigkeit, das Schwerdt, der Krieg, der Proceß. Als Christ laß ich mir ohne Widerstand meinen Mantel stehlen, aber als Bürger verlange ich ihn von Rechtswegen wieder zurück. „Das Evangelium schafft nicht das Naturrecht ab.“ Melanchthon. (De vindicta Loci. S. über diesen Gegenstand auch M. Chemnitii Loci theol. de vindicta.) Kurz der Protestantismus ist die praktische Negation des Christenthums, die praktische Position des natürlichen Menschen. Wohl gebietet auch Er die Tödtung des Fleisches, die Negation des natürlichen Menschen; aber, abgesehen davon, daß sie keine religiöse Bedeutung und Kraft mehr für ihn hat, nicht gerecht, d. h. nicht gottwohlgefällig, nicht selig macht — die Negation des Fleisches im Protestantismus unterscheidet sich nicht von der Beschränkung des Fleisches, welche dem Menschen die natürliche Vernunft und Moral auferlegen. Die nothwendigen praktischen Folgen des christlichen Glaubens hat der Protestantismus in das Jenseits, in den Himmel hinausgeschoben, d. h. eben revera negirt. Im Himmel erst hört der weltliche Standpunkt des Protestantismus auf — dort verheirathen wir uns nicht mehr, dort erst werden wir neue Creaturen; aber hier bleibt Alles beim Alten „bis in jenes Leben, da wird das äußerliche Leben geändert, denn Christus ist nicht kommen, die Creatur zu ändern.“ Luther. (T. XV. p. 62.) Hier sind wir zur Hälfte Heiden, zur Hälfte Christen, halb Bürger der Erde, halb Bürger des Himmels. Von dieser Theilung, diesem Zwiespalt, diesem Bruche weiß aber der Katholicismus nichts. Was er im Himmel, d. h. im Glauben, das negirt er auch, so viel als möglich, auf der Erde, d. h. in der Moral. „Es erfordert eine große Kraft und sorgfältige Achtsamkeit, zu überwinden, was du von Geburt bist: im Fleische nicht fleischlich zu leben, täglich mit dir zu kämpfen.“ Hieronymus. (Epist. Furiae Rom. nobilique viduae.) „Je mehr du die Natur bezwingst und unterdrückst, desto größere Gnade wird dir eingeflößt.“ Thomas a K. (Imit. l. III. c. 54.) „Fasse Muth und habe die Kraft, sowohl zu thun, als zu leiden, was der Natur widerspricht.“ (Ibid. c. 49.) „O wie selig ist der Mensch, der deinetwegen o Herr! allen Creaturen den Abschied giebt, der der Natur Gewalt anthut und die Begierden des Fleisches in der Glut des Geistes kreuzigt.“ (Ibid. c. 48.) „Aber leider! lebt noch der alte Mensch in mir, er ist noch nicht ganz gekreuzigt.“ (Ibid. c. 34.) Und diese Sätze sind keineswegs nur ein Abdruck der frommen Individualität des Verfassers der Schrift de imitatione Christi; sie drücken die ächte Moral des Katholicismus aus — die Moral, welche die Heiligen mit ihrem Leben bestätigten und selbst das sonst so weltliche Oberhaupt der Kirche sanctionirte. (Siehe z. B. die Canonizatio S. Bernhardi Abbatis per Alexandrum papam III. anno Ch. 1164.) Aus diesem rein negativen Moralprincip kommt es auch, daß sich innerhalb des Katholicismus selbst diese crasse Ansicht aussprechen konnte und durfte, daß das bloße Märtyrerthum auch ohne die Triebfeder der Liebe zu Gott himmlische Seligkeit erwerbe.

Allerdings negirte auch der Katholicismus in praxi die supranaturalistische Moral des Christenthums; aber seine Negation hat eine wesentlich andere Bedeutung, als die des Protestantismus; sie ist nur eine Negation de facto, aber nicht de jure. Der Katholik verneinte im Leben, was er im Leben bejahen sollte — wie z. B. das Gelübde der Keuschheit — bejahen wollte, wenn er wenigstens ein religiöser Katholik

um auch subjectiv durch das Gefühl der Verbindlichkeit und Dankbarkeit ausschließlich die Persönlichkeit feiern und verherrlichen zu können. Die Juden vergöttern den Ahnenstolz; die Christen dagegen verklärten und verwandelten das jüdisch-aristokratische Princip des Geburtsadels in das demokratische Princip des Verdienstadels. Der Jude macht die Seligkeit von der Geburt, der Katholik vom Verdienste des Werkes, der Protestant vom Verdienste des Glaubens abhängig. Aber der Begriff der Verbindlichkeit und Verdienstlichkeit verbindet sich nur mit einer Handlung, einem Werke, das nicht von mir gefordert werden kann oder nicht nothwendig aus meinem Wesen hervorgeht. Die Werke des Dichters, des Philosophen können nur äußerlich betrachtet unter den Gesichtspunkt der Verdienstlichkeit gestellt werden. Sie sind Werke des Genies — nothgedrungne Werke: der Dichter mußte dichten, der Philosoph philosophiren. Die höchste Selbstbefriedigung lag für sie in der beziehungs- und rücksichtslosen Thätigkeit des Schaffens. Eben so ist es mit einer wahrhaft edeln moralischen Handlung. Für den edeln Menschen ist die edle Handlung eine natürliche: er zweifelt nicht, ob er sie thun soll, er legt sie nicht auf die Wage der Wahlfreiheit; er muß sie thun. Nur wer so handelt, ist auch ein zuverlässiger Mensch. Die Verdienstlichkeit führt immer die Vorstellung mit sich, daß man etwas, so zu sagen, nur aus Luxus, nicht aus Nothwendigkeit thut. Die Christen feierten nun wohl die höchste Handlung in ihrer Religion, die Menschwerdung Gottes als ein Werk der Liebe. Aber die christliche Liebe hat insofern, als sie sich auf den Glauben stützt, auf die Vorstellung Gottes als eines Herrn, eines Dominus, die Bedeutung eines Gnadenactes, einer an sich Gott überflüssigen, bedürfnißlosen Liebe. Ein gnädiger Herr ist ein solcher, der von seinem Rechte abläßt, ein Herr, der thut aus Gnade, was er als Herr zu thun nicht nöthig hat, was über den stricten Begriff des Herrn hinausgeht. Gott hat als Herr nicht nur die Pflicht, dem Menschen wohlzuthun; er hat sogar das Recht — denn er ist durch kein Gesetz gebundner Herr — den Menschen zu vernichten, wenn er will. Kurz, die Gnade ist die unnothwendige Liebe, die Liebe im Widerspruch mit dem Wesen der Liebe, die Liebe, die nicht Wesen, nicht Natur ausdrückt, die Liebe, welche der Herr, das Subject, die Person — Persönlichkeit ist nur ein abstracter, moderner Ausdruck für Herrlichkeit — von sich unterscheidet als ein Prädicat, welches sie haben und nicht haben kann, ohne deßwegen aufzuhören, sie selbst zu sein. Nothwendig mußte sich daher auch im Leben, in der Praxis des Christenthums dieser innere Widerspruch realisiren, das Subject vom Prädicat, der Glaube von der Liebe scheiden. Wie die Liebe Gottes zum Menschen nur ein Gnadenact war, so wurde auch die Liebe des Menschen zum Menschen nur zu einem Gnadenact des Glaubens. Die christliche Liebe ist der gnädige Glaube, wie die Liebe Gottes die gnädige Persönlichkeit oder Herrschaft. (Ueber die göttliche Willkühr s. auch J. A. Ernesti's schon oben citirte Abhandlung: Vindiciae arbitrii divini.)

Der Glaube hat ein böses Wesen in sich. Der christliche Glaube, sonst nichts ist der oberste Grund der christlichen Ketzerverfolgungen und Ketzerhinrichtungen. Der Glaube anerkennt den Menschen nur unter der Bedingung, daß er Gott, d. h. den Glauben anerkennt. Der Glaube ist die Ehre, die der Mensch Gott

erweiſt. Und dieſe Ehre gebührt ihm unbedingt. Dem Glauben iſt die Baſis aller Pflichten der Glaube an Gott — der Glaube die abſolute Pflicht, die Pflichten gegen die Menſchen nur abgeleitete, untergeordnete Pflichten. Der Ungläubige iſt alſo ein rechtloſes — ein vertilgungswürdiges Subject. Was Gott negirt, muß ſelbſt negirt werden. Das höchſte Verbrechen iſt das Verbrechen der laesae majestatis Dei. Gott iſt dem Glauben ein perſönliches und zwar das allerperſönlichſte, unverletzlichſte, berechtigtſte Weſen. Die Spitze der Perſönlichkeit iſt die Ehre — eine Injurie gegen die höchſte Perſönlichkeit alſo nothwendig das höchſte Verbrechen. Die Ehre Gottes kann man nicht als eine zufällige, rohſinnliche, anthropomorphiſtiſche Vorſtellung desavouiren. Iſt denn nicht auch die Perſönlichkeit, auch die Exiſtenz Gottes eine ſinnliche, anthropomorphiſtiſche Vorſtellung? Wer die Ehre negirt, ſei ſo ehrlich, auch die Perſönlichkeit aufzuopfern. Aus der Vorſtellung der Perſönlichkeit ergiebt ſich die Vorſtellung der Ehre, aus dieſer die Vorſtellung der religiöſen Injurie. „Wer der Obrigkeit fluchet, der werde nach ihrem Gutdünken beſtraft, wer aber des Herrn Nahmen läſtert, der ſoll des Todes ſterben, die ganze Gemeine ſoll ihn ſteinigen.“ (Moſes III, 24, 15. 16. Siehe auch Deut. XIII, woraus die Katholiken das Recht, die Ketzer zu tödten, ableiten. Boehmer l. c. l. V. T. VII. §. 44.) „Daß Diejenigen, welche von Gott nichts wiſſen, mit Recht als Gottloſe, als Ungerechte beſtraft werden, kann nur der Irreligiöſe bezweifeln, denn es iſt kein geringeres Verbrechen, den Vater von Allem und den Herrn von Allem nicht zu kennen, als zu beleidigen.“ Minucii Fel. (Oct. c. 35.) „Wo bleiben die Gebote des göttlichen Geſetzes, welche ſagen: Ehre Vater und Mutter, wenn das Wort: Vater, welches wir im Menſchen ehren ſollen, in Gott ungeſtraft verletzt wird?“ Cyprianus. (Epist. 73. ed. Gersdorf.) „Warum ſollen denn, da dem Menſchen von Gott freier Wille gegeben wurde, Ehebrüche durch die Geſetze beſtraft, aber Irreligioſitäten erlaubt werden? Iſt die Treuloſigkeit der Seele gegen Gott ein geringeres Vergehen, als die Treuloſigkeit des Weibs gegen den Mann?“ Auguſtinus. (De correct. Donatist. lib. ad Bonif. c. 5.) „Wenn die Falſchmünzer mit dem Tode beſtraft werden, wie ſollen erſt Die beſtraft werden, welche den Glauben verfälſchen wollen?“ Paulus Corteſius. (In Sent. Petri L. l. III. dist. 7.) „Wenn man einen hochgeſtellten und mächtigen Mann nicht beleidigen darf, und wenn man ihn beleidigt hat, vor Gericht geſtellt und als Injuriant mit Recht verurtheilt wird — ein wie viel ſtrafbareres Verbrechen iſt es, wenn man Gott beleidigt? Immer wächſt ja mit der Würde des Beleidigten die Schuld des Beleidigers.“ Salvianus. (De gubern. Dei l. VI. p. 218. ed. cit.) Aber die Ketzerei, der Unglaube überhaupt — die Ketzerei iſt nur ein beſtimmter, beſchränkter Unglaube — iſt eine Blasphemie, alſo das höchſte, ſtrafbarſte Verbrechen. So ſchreibt, um von unzähligen Beiſpielen nur eines anzuführen, J. Oecolampadius an Servet: „weil ich nicht die höchſte Duldſamkeit an den Tag lege aus Unmuth darüber, daß Jeſus Chriſtus der Sohn Gottes ſo entehrt wird, ſo ſcheine ich Dir nicht chriſtlich zu handeln. In allem Andern werde ich mild ſein, nur nicht bei Blasphemieen gegen Chriſtus.“ (Historia Mich. Serveti. H. ab Allwoerden Helmstadii 1727. p. 13.) Denn was iſt Blasphemie? Jede Verneinung einer Vorſtellung, einer Beſtimmung, wobei die Ehre Gottes, die Ehre des Glaubens betheiligt iſt. Servetus fiel als ein

Opfer des christlichen Glaubens. Calvin sagte noch zwei Stunden vor seinem Tode zu Servet: „Ich habe nie persönliche Beleidigungen geahndet“ und schied von ihm mit bibelfester Gesinnung: ab haeretico homine, qui αὐτοκατάκριτος peccabat, secundum Pauli praeceptum discessi. (Ibid. p. 120.) Es war also keineswegs persönlicher Haß, wenn auch dieser mit im Spiel gewesen sein mag, es war der religiöse Haß, der S. auf den Scheiterhaufen brachte — der Haß, der aus dem Wesen des unbeschränkten Glaubens entspringt. Selber Melanchthon billigte bekanntlich Servets Hinrichtung. Die Schweizer Theologen, welche von den Genfern um ihre Meinung befragt wurden, erwähnten zwar in ihren Antworten schlangenkluger Weise nichts von der Todesstrafe,*) aber stimmten doch darin mit den Genfern überein, daß Servet wegen seiner verabscheuungswürdigen Irrlehre strenge zu bestrafen sei. Also keine Differenz im Princip, nur in der Art und Weise der Bestrafung. Selbst Calvin war so-christlich, daß er die grausame Todesart, wozu der Genfer Senat S. verurtheilte, mildern wollte. Auch die spätern Christen und Theologen billigten noch die Hinrichtung Servets. (S. hierüber z. B. M. Adami Vita Calvini p. 90. Vita Bezae p. 207. Vitae Theol. exter. Francof. 1618.) Wir haben daher diese Hinrichtung als eine Handlung von allgemeiner Bedeutung — als ein Werk des Glaubens und zwar nicht des römisch-katholischen, sondern des reformirten, des auf die Bibel reducirten, des evangelischen Glaubens anzusehen. — Daß man die Ketzer nicht durch Gewalt zum Glauben zwingen müsse, dieß allerdings behaupteten die meisten Kirchenlichter, aber gleichwohl lebte in ihnen doch der boshafteste Ketzerhaß. So sagt z. B. der heilige Bernhard (Super Cantica S. 66) in Betreff der Ketzer: „Der Glaube ist anzurathen, aber nicht zu befehlen;“ aber er setzt sogleich hinzu, daß es besser wäre, sie durch das Schwert der Obrigkeit zu unterdrücken, als die Verbreitung ihrer Irrthümer geschehen zu lassen. — Wenn der jetzige Glaube keine solchen eclatanten Greuelthaten mehr hervorbringt, so kommt das, abgesehen von andern Gründen, nur daher, daß unser Glaube kein unbedingter, entschiedner, lebendiger, sondern vielmehr ein skeptischer, eklektischer, ungläubiger, durch die Macht der Kunst und Wissenschaft gebrochner und gelähmter Glaube ist. Wo keine Ketzer mehr verbrannt werden, sei's nun im jenseitigen oder im diesseitigen Feuer, da hat der Glaube selbst kein Feuer mehr im Leibe. Der Glaube, der erlaubt Anderes zu glauben, verzichtet auf seinen göttlichen Ursprung und Rang, degradirt sich selbst zu einer nur subjectiven Meinung. Nicht dem christlichen Glauben, nicht der christlichen d. h. der durch den Glauben beschränkten Liebe, nein! dem Zweifel an dem christlichen Glauben, dem Sieg der religiösen Skepsis, den Freigeistern den Häretikern verdanken wir die Toleranz der Glaubensfreiheit. Die von der christlichen Kirche verfolgten Ketzer nur verfochten die Glaubensfreiheit. Die christliche Freiheit ist Freiheit nur im Unwesentlichen, die Grund-

*) Die Todesstrafe verwarfen überhaupt sehr viele Christen, aber andere criminalistische Strafen der Ketzer, wie Landesverweisung, Confiscation — Strafen, durch die man einen indirect umbringt — fanden sie nicht im Widerspruch mit ihrem christlichen Glauben. Siehe hierüber H. Boehmeri Jus Eccl. Protest. l. V. Tit. VII. z. B. §. 155. 157. 162. 163.

artikel des Glaubens giebt ſie nicht frei. — Wenn übrigens hier der chriſtliche Glaube — der Glaube in ſeinem Unterſchied von der Liebe betrachtet, denn der Glaube iſt nicht eins mit der Liebe, „ihr könnt Glauben ohne Liebe haben“ (Auguſtinus Serm. ad pop. S. 90.) — als das Princip, der letzte Grund der, natürlich aus wirklichem Glaubenseifer entſprungenen, Gewaltthaten der Chriſten gegen die Ketzer bezeichnet wird; ſo verſteht es ſich zugleich von ſelbſt, daß der Glaube nicht unmittelbar und urſprünglich, ſondern erſt in ſeiner hiſtoriſchen Entwickelung dieſe Conſequenzen haben konnte. Gleichwohl war auch ſchon den erſten Chriſten, und zwar nothwendiger Weiſe, der Ketzer ein Antichriſt — adversus Christum sunt haeretici Cyprianus. (Epist. 76. §. 14. edit. cit.) — ein fluchwürdiges — apostoli .... in epistolis haereticos exsecrati sunt Cyprianus. (Ibid. §. 6) — ein verlornes, von Gott in die Hölle verſtoßenes, d. h. zum ewigen Tode verurtheiltes Subject. „Da höreſt Du, daß das Unkraut bereits verdammt und zum Feuer verurtheilet iſt. Was willt Du denn einem Ketzer viel Marter anlegen? Höreſt Du nicht, daß er bereit allzuſchwer zu ſeiner Strafe verurtheilet iſt? Wer biſt Du, der Du zugreiffeſt und wilt den ſtrafen, der ſchon in eines mächtigern Herrn Strafe gefallen iſt? Was will ich einem Dieb anhaben, der ſchon zum Galgen verurtheilt iſt? .... Gott hat ſchon ſeine Engel verordnet, die ſollen zu ſeiner Zeit Henker ſeyn über die Ketzer.“ Luther. (T. XVI. p. 132) Als daher der Staat, die Welt chriſtlich, aber eben damit auch das Chriſtenthum weltlich, die chriſtliche Religion Staatsreligion wurde, da war es eine nothwendige Conſequenz, daß auch die erſt nur religiöſe oder dogmatiſche Vernichtung der Ketzer zu einer politiſchen, wirklichen Vernichtung wurde, die ewigen Höllenſtrafen ſich in zeitliche verwandelten. Wenn darum die Beſtimmung und Behandlung der Ketzerei als eines ſtrafbaren Verbrechens ein Widerſpruch mit dem chriſtlichen Glauben iſt, ſo iſt auch ein chriſtlicher König, ein chriſtlicher Staat ein Widerſpruch mit demſelben; denn ein chriſtlicher Staat iſt nur der, welcher das Gottesurtheil des Glaubens mit dem Schwerdte vollſtreckt, den Gläubigen die Erde zum Himmel, den Ungläubigen zur Hölle macht. „Wir haben gezeigt, ... daß es die Sache religiöſer Könige iſt, nicht nur Ehebruch oder Menſchenmord oder andere derartige Verbrechen, ſondern auch Religionsſchänderei (sacrilegia) mit angemeßner Strenge zu beſtrafen.“ Auguſtinus. (Epist. ad Dulcitium.) „Die Könige ſollen dem Herrn Chriſto alſo dienen, daß ſie mit Geſetzen dazu helfen, daß ſeine Ehre gefördert werde. — Wo nun weltliche Obrigkeit ſchändliche Irrthümer befindet, dadurch des Herrn Chriſti Ehre geläſtert und der Menſchen Seligkeit gehindert wird und Spaltung unter dem Volke entſteht .... wo ſolche irrige Lehrer ſich nicht weiſen laſſen und vom Predigen nicht ablaſſen wollen: da ſoll weltliche Oberkeit getroſt wehren und wiſſen, daß es ihr Amts halb anders nicht gebühren will, denn daß ſie Schwerdt und alle Gewalt dahin wende, auf daß die Lehre rein und der Gottesdienſt lauter und ungefälſcht, auch Friede und Einigkeit erhalten werde.“ Luther. (T. XV. p. 110—111.) Bemerkt werde hier noch, daß Auguſtin die Anwendung von Zwangsmaßregeln zur Erweckung des chriſtlichen Glaubens damit rechtfertigt, daß auch der Apoſtel Paulus durch eine ſinnliche Gewaltthat — ein Wunder — zum Chriſtenthum bekehrt worden ſei. (De correct.

Donat. c. 6.) Der innige Zusammenhang zwischen den zeitlichen und ewigen, d. i. politischen und geistlichen Strafen erhellt schon daraus, daß dieselben Gründe, welche man gegen die weltliche Bestrafung der Ketzerei geltend gemacht hat, auch gegen die Höllenstrafen sprechen. Kann die Ketzerei oder der Unglaube deßwegen nicht bestraft werden, weil er ein bloßer Irrthum ist, so kann er auch nicht von Gott in der Hölle bestraft werden. Widerspricht Zwang dem Wesen des Glaubens, so widerspricht auch die Hölle dem Wesen des Glaubens, denn die Furcht vor den schrecklichen Folgen des Unglaubens, den Qualen der Hölle zwingt wider Wissen und Willen zum Glauben. Böhmer in seinem Jus eccl. will die Ketzerei; den Unglauben aus der Klasse der Verbrechen gestrichen wissen, der Unglaube sei nur ein Vitium theologicum, ein Peccatum in Deum, d. h. eine Sünde gegen Gott. Allein Gott ist ja im Sinne des Glaubens nicht nur ein religiöses, sondern auch politisches, juristisches Wesen, der König der Könige, das eigentliche Staatsoberhaupt. „Es ist keine Obrigkeit ohne von Gott, sie ist Gottes Dienerin.“ Römer 13, 1, 4. Wenn daher der juristische Begriff der Majestät, der königlichen Würde und Ehre von Gott gilt, so muß auch consequent von der Sünde gegen Gott, von dem Unglauben der Begriff des Verbrechens gelten. Und wie Gott, so der Glaube. Wo der Glaube noch eine Wahrheit ist und zwar öffentliche Wahrheit, da zweifelt er nicht daran, daß er von Jedem gefordert werden kann, daß Jeder zum Glauben verpflichtet ist. — Bemerkt werde auch noch dieses, daß die christliche Kirche in ihrem Haß gegen die Ketzer so weit gegangen ist, daß nach dem kanonischen Recht sogar der Verdacht der Ketzerei ein Verbrechen ist, ita ut de jure canonico revera crimen suspecti detur, cujus existentiam frustra in jure civili quaerimus. Boehmer. (L. c. V. Tit. VII. §. 23—42.)

Das Gebot der Feindesliebe erstreckt sich nur auf persönliche Feinde, nicht auf die Feinde Gottes, die Feinde des Glaubens. „Gebeut nicht der Herr Christus, daß wir auch unsere Feinde lieben sollen? wie rühmet sich denn allhier David, daß er hasse die Versammlung derer Boshaftigen, und sitze nicht bey denen Gottlosen? .... Der Person halber soll ich sie lieben; aber um der Lehre willen soll ich sie hassen. Und also muß ich sie hassen oder muß Gott hassen, der da gebeut und will, daß man allein seinem Wort soll anhangen. .... Was ich mit Gott nicht lieben kann, das soll ich hassen; wenn sie nur etwas predigen, das wider Gott ist, so gehet alle Liebe und Freundschaft unter: daselbst hasse ich Dich und thue Dir kein Gutes. Denn der Glaube soll oben liegen, und da gehet der Haß an und ist die Liebe aus, wenn es das Wort Gottes angehet. .... So will nun David sagen: ich hasse sie nicht darum, daß sie mir Leid und Uebels thäten und daß sie ein arges und böses Leben führeten, sondern daß sie Gottes Wort verachten, schänden, lästern, verfälschen und verfolgen.“ „Glaube und Liebe sind zweierlei. Glaube leidet nichts, Liebe leidet Alles. Glaube flucht, Liebe seegnet; Glaube sucht Rache und Strafe; Liebe sucht Schonen und Vergeben.“ „Ehe der Glaube ließe Gottes Wort untergehen und Ketzerey stehen, wünscht er eher, daß alle Creaturen untergingen; denn durch Ketzerey verliert man Gott selbst.“ Luther. (T. VI. p. 94. T. V. p. 624. 630.) S. auch

Gottes zu einem Scheine, die Liebe zu einer Wahrheit, denn nur auf der Wahrheit des Leidens beruht der wahre, positive Eindruck der Incarnation. So sehr wir daher den Widerspruch und Zwiespalt zwischen der menschlichen und göttlichen Natur im Gottmenschen hervorgehoben haben, so sehr müssen wir hinwiederum die Gemeinschaft und Einheit derselben hervorheben, vermöge welcher Gott wirklich Mensch und der Mensch wirklich Gott ist. Hier haben wir darum den unwidersprechlichen, unumstößlichen und zugleich sinnfälligen Beweis, daß der Mittelpunkt, der höchste Gegenstand des Christenthums nichts Andres als der Mensch ist, daß die Christen das menschliche Individuum als Gott und Gott als das menschliche Individuum anbeten. „Dieser Mensch geboren von Maria der Jungfrauen ist Gott selbst, der Himmel und Erde erschaffen hat. Luther. (T. II. p. 671.) „Ich zeige auf den Menschen Christum und spreche: das ist Gottes Sohn." Derf. (T. XIX. p. 894.) „Lebendig machen, alles Gericht und alle Gewalt haben im Himmel und auf Erden, alles in seinen Händen haben, alles unter seinen Füßen unterworfen haben, von Sünden reinigen u. s. w. sind .... göttliche unendliche Eigenschaften, welche doch nach Aussage der Schrift dem Menschen Christo gegeben und mitgetheilt sind. „Daher gläuben, lehren und bekennen wir, daß des Menschen Sohn .... jetzt nicht allein als Gott, sondern auch als Mensch Alles weiß, Alles vermag, allen Creaturen gegenwärtig ist." „Demnach verwerfen und verdammen wir .... daß er (der Sohn Gottes) nach der menschlichen Natur der Allmächtigkeit und anderer Eigenschaften göttlicher Natur allerding nicht fähig sei." (Concordienb. summar. Begr. u. Erklär. Art. 8.) „Hieraus folgt von selbst, daß Christus auch als Mensch religiös verehrt werden soll." Buddeus. (L. c. l. IV. c. II. §. 17.) Dasselbe lehren ausdrücklich die Kirchenväter und Katholiken. Z. B. „Mit derselben Anbetung ist in Christo die Gottheit und Menschheit anzubeten. ... Die Gottheit ist mit der Menschheit durch persönliche Vereinigung innigst verbunden, also kann auch die Menschheit Christi oder Christus als Mensch Gegenstand göttlicher Verehrung sein." Theol. Schol. (Sec. Thomam Aq. P. Metzger T. IV. p. 124.) Zwar heißt es: nicht der Mensch, nicht Fleisch und Blut für sich selbst, sondern das mit Gott verbundne Fleisch wird angebetet, so daß der Cultus nicht dem Fleische oder dem Menschen, sondern Gott gilt. Aber es ist hier wie mit dem Heiligen- und Bilderdienste. Wie der Heilige nur im Bilde, Gott nur im Heiligen verehrt wird, weil man das Bild, den Heiligen selbst verehrt, so wird Gott nur im menschlichen Fleische angebetet, weil das menschliche Fleisch selbst angebetet wird. Gott wird Fleisch, Mensch, weil schon im Grunde der Mensch Gott ist. Wie könnte es Dir nur in den Sinn kommen, das menschliche Fleisch mit Gott in so innige Beziehung und Berührung zu bringen, wenn es Dir etwas Unreines, Niedriges, Gottes Unwürdiges wäre? Wenn der Werth, die Würde des menschlichen Fleisches nicht in ihm selbst liegt, warum machst Du nicht andres, nicht thierisches Fleisch zur Wohnstätte des göttlichen Geistes? Zwar heißt es: der Mensch ist nur das Organ „in, mit und durch" welches die Gottheit wirket „wie die Seele im Leibe". Aber auch dieser Einwand ist durch das eben Gesagte schon widerlegt. Gott wählte den Menschen zu seinem Organ,

erkenne ich euch nicht als Eltern, ſondern als Feinde an. ... Was habe ich mit Euch zu ſchaffen? Was habe ich von Euch außer Sünde und Elend?“ Bernardus. (Epist. 111. Ex. pers. Heliae mon. ad parentes.) „Höre Iſidors Ausſpruch: viele Geiſtliche, Mönche ... verlieren über dem zeitlichen Wohl ihrer Eltern ihre Seelen. ... Die Diener Gottes, welche für das Wohl ihrer Eltern ſorgen, fallen von der Liebe Gottes ab.“ (De Modo bene viv. S. VII.) „Jeden gläubigen Menſchen halte für Deinen Bruder.“ (Ibid. Serm. XIII.) „Ambroſius ſagt, daß wir weit mehr lieben ſollen die Kinder, die wir aus der Taufe heben, als die Kinder, die wir fleiſchlich zeugten. Petrus L. (L. IV. dist. 6. c. 5. addit. Henr. ab Vurim.) „Die Kinder werden mit der Sünde geboren, und erben nicht das ewige Leben ohne Erlaſſung der Sünde. ... Da es alſo nicht zweifelhaft iſt, daß in den Kindern die Sünde iſt, ſo muß einiger Unterſchied ſein zwiſchen den Kindern der Heiden, welche ſchuldig bleiben, und den Kindern in der Kirche, welche von Gott angenommen werden.“ Melanchthon. (Loci de bapt. inf. Argum. II. Vgl. hiezu auch die oben als ein Zeugniß von der Beſchränktheit der chriſtgläubigen Liebe aus Buddeus angeführte Stelle.) „Mit den Ketzern darf man weder beten, noch ſingen.“ Concil. Carthag. IV. can. 72. (Carranza Summ.) „Die Biſchöffe oder Geiſtlichen ſollen an die, welche keine katholiſchen Chriſten ſind, auch wenn ſie ihre Blutsverwandte ſind, nichts von ihren Sachen verſchenken.“ Concil. Carthag. III. can. 13. (ibid.)

Der Glaube hat die Bedeutung der Religion, die Liebe nur die der Moral. Dieß hat beſonders entſchieden der Proteſtantismus ausgeſprochen. Der Ausdruck, daß die Liebe nicht vor Gott gerecht mache, ſondern nur der Glaube, ſagt eben nichts weiter aus, als daß die Liebe keine religiöſe Kraft und Bedeutung habe. (S. Apologia der augsburgiſchen Confeſſ. Art. 3. Von der Liebe und Erfüllung des Geſetzes.) Zwar heißt es hier: „Darum was die Scholaſtici von der Liebe Gottes reden, iſt ein Traum und iſt unmöglich Gott zu lieben, ehe wir durch den Glauben die Barmherzigkeit erkennen und ergreifen. Denn alsdann erſt wird Gott objectum amabile, ein lieblich, ſelig Anblick.“ Es wird alſo hier zum eigentlichen Object des Glaubens die Barmherzigkeit, die Liebe gemacht. Allerdings unterſcheidet ſich zunächſt der Glaube auch nur dadurch von der Liebe, daß er außer ſich ſetzt, was die Liebe in ſich ſetzt. „Wir gläuben unſere Gerechtigkeit, Heyl und Troſt ſtehe außer uns.“ Luther. (T. XVI. p. 497. S. auch T. IX. p. 587.) Allerdings iſt der Glaube im proteſtantiſchen Sinne der Glaube an die Vergebung der Sünde, der Glaube an die Gnade, der Glaube an Chriſtus, als den für den Menſchen ſterbenden und leidenden Gott, ſo daß der Menſch, um die ewige Seligkeit zu erlangen, nichts weiter ſeinerſeits zu thun hat, als dieſe Hingebung Gottes für ihn ſelbſt wieder hergebend, d. i. gläubig, zuverſichtlich anzunehmen. Aber Gott iſt nicht allein als der Gegenſtand des Glaubens. Im Gegentheil der charakteriſtiſche Gegenſtand des Glaubens als Glaubens iſt Gott als Subject. Oder iſt etwa ein Gott, der dem Menſchen kein Verdienſt gönnt, der Alles nur ſich ausſchließlich vindicirt, eiferſüchtig über ſeine Ehre wacht, iſt ein ſolcher ſelbſtſüchtiger Gott ein Gott der Liebe?

Die aus dem Glauben hervorgehende Moral hat zu ihrer

Die Geſchichte des Chriſtenthums hat keine andere Aufgabe gehabt, als dieſes Geheimniß zu enthüllen — die Theologie als Anthropologie zu verwirklichen und zu erkennen. Der Unterſchied zwiſchen dem Proteſtantismus und Katholicismus — dem alten, nur noch in Büchern, nicht mehr in der Wirklichkeit exiſtirenden Katholicismus — beſteht nur darin, daß dieſer Theologie, jener Chriſtologie, d. h. (religiöſe) Anthropologie iſt. Der Katholicismus hat einen ſupranaturaliſtiſchen, abſtracten Gott, einen Gott, der ein andres als ein menſchliches, ein nicht menſchliches, ein übermenſchliches Weſen iſt. Das Ziel der katholiſchen Moral, die Gottähnlichkeit beſteht daher darin, nicht Menſch, mehr als Menſch — d. h. ein himmliſches, abſtractes Weſen, ein Engel zu ſein. Nur in der Moral aber realiſirt, offenbart ſich das Weſen einer Religion; nur die Moral iſt das Kriterium, ob ein religiöſer Glaube Wahrheit oder Chimäre iſt. Alſo iſt ein übermenſchlicher, übernatürlicher Gott nur da noch eine Wahrheit, wo er eine übermenſchliche, über- oder vielmehr widernatürliche Moral zur Folge hat. Der Proteſtantismus dagegen hat keine ſupranaturaliſtiſche, ſondern eine menſchliche Moral, eine Moral von und für Fleiſch und Blut, folglich iſt auch ſein Gott, ſein wahrer, wirklicher Gott wenigſtens kein abſtractes, ſupranaturaliſtiſches Weſen mehr, ſondern ein Weſen von Fleiſch und Blut. „Dieſen Trotz höret der Teufel ungern, daß unſer Fleiſch und Blut Gottes Sohn, ja Gott ſelbſt iſt und regieret im Himmel über Alles.“ Luther. (T. XVI. p. 573.) „Außer Chriſto kein Gott iſt, und wo Chriſtus iſt, da iſt die Gottheit ganz und gar.“ Derſ. (T. XIX. p. 403.) Der Katholicismus hat ſowohl in der Theorie, als in der Praxis einen Gott, der ungeachtet des Prädicates der Liebe, der Menſchheit noch ein Weſen für ſich ſelbſt iſt, zu welchem der Menſch daher nur dadurch kommt, daß er gegen ſich ſelbſt iſt, ſich ſelbſt verneint, ſein Fürſichſein aufgiebt; der Proteſtantismus dagegen hat einen Gott, der, wenigſtens in praxi, im Weſentlichen, nicht mehr ein Fürſichſein, der nur noch ein Sein für den Menſchen, ein Sein zum Beſten des Menſchen iſt; daher iſt im Katholicismus der höchſte Act des Cultus, „die Meſſe Chriſti“, ein Opfer des Menſchen — derſelbe Chriſtus, daſſelbe Fleiſch und Blut, das am Kreuze, wird in der Hoſtie Gott geopfert — im Proteſtantismus dagegen ein Opfer, eine „Gabe Gottes“; Gott opfert, giebt ſich hin dem Menſchen zum Genuſſe. (S. Luther z. B. T. XX. p. 289. T. XVII. p. 529.) Im Katholicismus iſt die Menſchheit die Eigenſchaft, das Prädicat der Gottheit (Chriſti) —: Gott Menſch; im Proteſtantismus dagegen iſt die Gottheit die Eigenſchaft, das Prädicat der Menſchheit (Chriſti) —: der Menſch Gott. „Das haben vor Zeiten die höchſten Theologi gethan, daß ſie von der Menſchheit Chriſti geflogen ſind zu der Gottheit und ſich alleine an dieſelbige gehänget und gedachten, man müßte die Menſchheit Chriſti nicht kennen. Aber man muß ſo ſteigen zu der Gottheit Chriſti und daran ſich halten, daß man die Menſchheit Chriſti nicht verlaſſe und zur Gottheit Chriſti allein komme. — Du ſollſt von keinem Gott, noch Sohn Gottes etwas wiſſen, es ſey denn der, ſo da heiße, gebohren aus der Jungfrauen Marien und der da ſey Menſch worden. —

Wer ſeine Menſchheit bekömmet, der hat auch ſeine Gottheit.“ Luther. (T. IX. p. 592. 598.)*) Oder kürzlich ſo: im Katholicismus iſt der Menſch für Gott; im Proteſtantismus dagegen Gott für den Menſchen.**) „Jeſus Chriſtus unſer Herr iſt Uns empfangen, Uns gebohren, Uns gelitten, Uns gekreuzigt, Uns geſtorben und begraben. Unſer Herr iſt uns zu Troſt auferſtanden von den Todten, ſitzt Uns zu gute zur Rechten des allmächtigen Vaters, iſt Uns zu Troſt zukünftig zu richten die Lebendigen und die Todten. Das haben die heiligen Apoſtel und lieben Väter in ihrem Bekenntniß anzeigen wollen mit dem Wort: Uns und Unſern Herrn, nemlich, daß Jeſus Chriſtus unſer ſey, der uns helfen wolle und ſolle.“ „Alſo daß wir die Worte nicht kalt über hin leſen oder ſprechen und auf Chriſtum allein deuten, ſondern auch auf Uns.“ Luther. (T. XVI. p. 538.) „Ich weiß von keinem Gotte, denn der für mich gegeben iſt.“ Derſ. (T. III. p. 589.) „Iſt das nicht großes Ding, daß Gott Menſch iſt, daß Gott ſich dem Menſchen zu eigen giebt und will ſein ſeyn, gleichwie der Mann ſich dem Weibe giebt und ſein iſt? So aber Gott unſer iſt, ſo ſind auch alle Dinge unſer.“ (T. XII. p. 283.) „Gott kann nicht ein Gott ſeyn der Todten, die nichts ſind, ſondern iſt ein Gott der Lebendigen. Wo Gott wäre ein Gott der Todten, ſo wäre er eben als der ein Ehemann iſt, der kein Eheweib hat, oder als der ein Vater iſt, der keinen Sohn hat, oder als der ein Herr iſt, der keinen Knecht hat. Denn iſt er ein Ehemann, ſo muß er ein Eheweib haben. Iſt er Vater, ſo muß er einen Sohn haben. Iſt er Herr, ſo muß er einen Knecht haben. Oder wird ein gemahlter Vater, ein gemahlter Herr, das iſt, nichts ſeyn.“ „Gott iſt nicht ein Gott, wie der Heyden Götzen ſind, iſt auch nicht ein gemahlter Gott, der allein für ſich ſey und niemand habe, der ihn anruffe und ihm diene.“ „Ein Gott heißt, von dem man alles Guts gewarten und empfahen ſoll. .... Wenn er allein für ſich im Himmel Gott wäre, zu dem man ſich nichts Guts zu verſehen hätte, ſo wäre er ein ſteinern oder ſtröhern Gott. .... Wenn er allein für ſich ſäße im Himmel, wie ein Klotz, ſo wäre er nicht Gott.“ (T. XVI. p. 465.) „Gott ſpricht: Ich der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erden bin Dein Gott. .... Ein Gott aber ſeyn heißt ſo viel, als von allem Uebel und Unglück, ſo uns drücket, erlöſen: als da iſt die Sünde, die Hölle, der Tod ꝛc.“ (T. II. p. 327.) „Alle Welt heißt das einen Gott, darauf der Menſch trauet in Noth und Anfechtung, darauf er ſich tröſtet und verläßt, davon man alles Gute will haben und der helfen könne. — So beſchreibet die Vernunft Gott, daß er ſey, was einem Menſchen Hülfe thue, ihm nütze und zu gute gereiche. — Dieß ſiehest Du auch in dieſem Texte: Ich bin der Herr Dein Gott, der ich Dich aus Egypten geführet habe. Da erzehlt er, was Gott ſey, was ſeine Natur und

*) An einer andern Stelle lobt daher Luther den heil. Bernhard und Bonaventura deßwegen, daß ſie die Menſchheit Chriſti ſo hervorgehoben hätten.

**) Allerdings iſt auch im Katholicismus, im Chriſtenthum überhaupt Gott ein Weſen für den Menſchen; aber der Proteſtantismus erſt hat aus dieſer Relativität Gottes das wahre Reſultat — die Abſolutheit des Menſchen — gezogen.

thum auf — da gilt die weltliche Gerechtigkeit, das Schwerdt, der Krieg, der Proceß. Als Christ laß ich mir ohne Widerstand meinen Mantel stehlen, aber als Bürger verlange ich ihn von Rechtswegen wieder zurück. „Das Evangelium schafft nicht das Naturrecht ab.“ Melanchthon. (De vindicta Loci. S. über diesen Gegenstand auch M. Chemnitii Loci theol. de vindicta.) Kurz der Protestantismus ist die praktische Negation des Christenthums, die praktische Position des natürlichen Menschen. Wohl gebietet auch Er die Tödtung des Fleisches, die Negation des natürlichen Menschen; aber, abgesehen davon, daß sie keine religiöse Bedeutung und Kraft mehr für ihn hat, nicht gerecht, d. h. nicht gottwohlgefällig, nicht selig macht — die Negation des Fleisches im Protestantismus unterscheidet sich nicht von der Beschränkung des Fleisches, welche dem Menschen die natürliche Vernunft und Moral auferlegen. Die nothwendigen praktischen Folgen des christlichen Glaubens hat der Protestantismus in das Jenseits, in den Himmel hinausgeschoben, d. h. eben revera negirt. Im Himmel erst hört der weltliche Standpunkt des Protestantismus auf — dort verheirathen wir uns nicht mehr, dort erst werden wir neue Creaturen; aber hier bleibt Alles beim Alten „bis in jenes Leben, da wird das äußerliche Leben geändert, denn Christus ist nicht kommen, die Creatur zu ändern.“ Luther. (T. XV. p. 62.) Hier sind wir zur Hälfte Heiden, zur Hälfte Christen, halb Bürger der Erde, halb Bürger des Himmels. Von dieser Theilung, diesem Zwiespalt, diesem Bruche weiß aber der Katholicismus nichts. Was er im Himmel, d. h. im Glauben, das negirt er auch, so viel als möglich, auf der Erde, d. h. in der Moral. „Es erfordert eine große Kraft und sorgfältige Achtsamkeit, zu überwinden, was du von Geburt bist: im Fleische nicht fleischlich zu leben, täglich mit dir zu kämpfen.“ Hierónymus. (Epist. Furiae Rom. nobilique viduae.) „Je mehr du die Natur bezwingst und unterdrückst, desto größere Gnade wird dir eingeflößt.“ Thomas a. K. (Imit. l. III. c. 54.) „Fasse Muth und habe die Kraft, sowohl zu thun, als zu leiden, was der Natur widerspricht.“ (Ibid. c. 49.) „O wie selig ist der Mensch, der deinetwegen o Herr! allen Creaturen den Abschied giebt, der der Natur Gewalt anthut und die Begierden des Fleisches in der Glut des Geistes kreuzigt.“ (Ibid. c. 48.) „Aber leider! lebt noch der alte Mensch in mir, er ist noch nicht ganz gekreuzigt.“ (Ibid. c. 34.) Und diese Sätze sind keineswegs nur ein Abdruck der frommen Individualität des Verfassers der Schrift de imitatione Christi; sie drücken die ächte Moral des Katholicismus aus — die Moral, welche die Heiligen mit ihrem Leben bestätigten und selbst das sonst so weltliche Oberhaupt der Kirche sanctionirte. (Siehe z. B. die Canonizatio S. Bernhardi Abbatis per Alexandrum papam III. anno Ch. 1164.) Aus diesem rein negativen Moralprincip kommt es auch, daß sich innerhalb des Katholicismus selbst diese crasse Ansicht aussprechen konnte und durfte, daß das bloße Märtyrerthum auch ohne die Triebfeder der Liebe zu Gott himmlische Seligkeit erwerbe.

Allerdings negirte auch der Katholicismus in praxi die supranaturalistische Moral des Christenthums; aber seine Negation hat eine wesentlich andere Bedeutung, als die des Protestantismus; sie ist nur eine Negation de facto, aber nicht de jure. Der Katholik verneinte im Leben, was er im Leben bejahen sollte — wie z. B. das Gelübde der Keuschheit — bejahen wollte, wenn er wenigstens ein religiöser Katholik

war, aber der Natur der Sache nach nicht bejahen konnte. Er machte also das Naturrecht geltend, er befriedigte die Sinnlichkeit — er war mit einem Worte: Mensch im Widerspruch mit seinem wahren Wesen, seinem religiösen Princip und Gewissen. „Leider! lebt noch in mir der alte (d. i. wirkliche) Mensch.“ Der Katholicismus hat der Welt den Beweis gegeben, daß die übernatürlichen Glaubensprincipien des Christenthums auf das Leben angewandt, zu Moralprincipien gemacht, immoralische, grundverderbliche Folgen haben. Diese Erfahrung zog sich der Protestantismus zu Nutze, oder vielmehr sie rief den Protestantismus hervor. Er machte daher die — im Sinne des wahren Katholicismus, allerdings nicht im Sinne der entarteten Kirche — illegitime praktische Negation des Christenthums zum Gesetz, zur Norm des Lebens: Ihr könnt im Leben, wenigstens diesem Leben, keine Christen, keine besondere, übermenschliche Wesen sein, also sollt ihr auch keine sein. Und er legitimirte vor seinem im Christenthum befangenen Gewissen sogar diese Negation des Christenthums selbst wieder aus dem Christenthum, erklärte sie für christlich — kein Wunder daher, daß nun endlich das moderne Christenthum nicht nur die praktische, sondern selbst auch die theoretische, also die totale Negation des Christenthums für Christenthum ausgiebt. Wenn übrigens der Protestantismus als der Widerspruch, der Katholicismus als die Einheit von Glauben und Leben bezeichnet wird, so versteht es sich von selbst, daß damit beiderseits nur das Wesen, das Princip bezeichnet werden soll.

Der Glaube opfert Gott den Menschen auf. Das Menschenopfer gehört selbst zum Begriffe der Religion. Die blutigen Menschenopfer dramatisiren nur diesen Begriff. „Durch den Glauben opferte Abraham den Isaak.“ Hebräer 11, 17. „Wie viel größer ist Abraham, welcher seinen einzigen Sohn dem Willen nach tödtete..... Jephtha opferte seine jungfräuliche Tochter und wird deßwegen von dem Apostel unter den Heiligen aufgezählt.“ Hieronymus. (Epist. Juliano.) Auch in der christlichen Religion ist es nur das Blut, die Negation des Menschensohnes, wodurch der Zorn Gottes gestillt, Gott mit dem Menschen versöhnt wird. Darum mußte ein reiner, schuldloser Mensch als Opfer fallen. Solches Blut nur ist kostbar, solches nur hat versöhnende Kraft. Und dieses am Kreuze zur Besänftigung des göttlichen Zorns vergoßne Blut genießen die Christen im Abendmahl zur Bestärkung und Besiegelung ihres Glaubens. Aber warum denn das Blut in der Gestalt des Weins, das Fleisch unter der Gestalt des Brotes? Damit es nicht den Schein hat, als äßen die Christen wirklich Menschenfleisch, als tränken sie wirklich Menschenblut, damit nicht der natürliche Mensch, d. i. der homo verus beim Anblick von wirklichem Menschenfleisch und Blute vor den Mysterien des christlichen Glaubens zurückschaudert. „Damit nicht die menschliche Schwachheit vor dem Essen des Fleisches und dem Trinken des Blutes sich entsetzte, wollte Christus beides mit den Gestalten des Brots und Weins bedecken und bemänteln.“ Bernardus. (Edit. cit. p. 189—191.) Aus drei Gründen wird nach Christi Verordnung Fleisch und Blut unter einer andern Gestalt genossen. Erstlich deßwegen, damit der Glaube, welcher sich auf die unsichtbaren Dinge bezieht, ein Verdienst hätte, denn der Glaube hat da kein Verdienst, wo die menschliche Vernunft einen Erfahrungsbeweis gewährt. Dann deßwegen, damit nicht

die Seele ſich vor dem entſetzte, was das Auge erblickte, denn wir ſind es nicht gewohnt, rohes Fleiſch zu eſſen und Blut zu trinken. Und endlich deßwegen, damit die Ungläubigen nicht die chriſtliche Religion inſultirten .... uns nämlich nicht darum verlachten, daß wir das Blut eines getödteten Menſchen tränken." Petrus Lomb. (L. IV. dist. 11. c. 4.)

Aber wie das blutige Menſchenopfer in der höchſten Negation des Menſchen zugleich die höchſte Poſition deſſelben ausdrückt, denn nur deßwegen, weil das Menſchenleben für das Höchſte gilt, weil alſo das Opfer deſſelben das ſchmerzlichſte iſt, das Opfer, welches die größte Ueberwindung koſtet, wird es Gott dargebracht — eben ſo iſt auch der Widerſpruch der Euchariſtie mit der menſchlichen Natur nur ein ſcheinbarer. Auch ganz abgeſehen davon, daß Fleiſch und Blut mit Wein und Brot, wie der heil. Bernhard ſagt, bemäntelt werden, d. h. in Wahrheit nicht Fleiſch, ſondern Brot, nicht Blut, ſondern Wein genoſſen wird — das Myſterium der Euchariſtie löſt ſich auf in das Geheimniß des Eſſens und Trinkens. „.... Alle alte chriſtliche Lehrer .... lehren, daß der Leib Chriſti nicht allein geiſtlich mit dem Glauben, welches auch außerhalb des Sacraments geſchieht, ſondern auch mündlich, nicht allein von gläubigen, frommen, ſondern auch von unwürdigen, ungläubigen, falſchen und böſen Chriſten empfangen werde." So iſt nun zweierley Eſſen des Fleiſches Chriſti, eines geiſtlich. .... Solch geiſtlich Eſſen aber iſt nichts Andres als der Glaube. .... Das andere Eſſen des Leibes Chriſti iſt mündlich oder ſacramentlich." (Concordienb. Erkl. Art. 7.) „Der Mund iſſet den Leib Chriſti leiblich." Luther (wider die Schwarmgeiſter, T. XIX. p. 417). Was begründet alſo die ſpecifiſche Differenz der Euchariſtie? Eſſen und Trinken. Außer dem Sacrament wird Gott geiſtig, im Sacrament ſinnlich, mündlich genoſſen, d. h. getrunken und gegeſſen — leiblich angeeignet, aſſimilirt. Wie könnteſt Du aber Gott in Deinen Leib aufnehmen, wenn er Dir für ein Gottes unwürdiges Organ gälte? Schütteſt Du den Wein in ein Waſſergefäß? Ehrſt Du ihn nicht durch ein beſondres Glas? Faſſeſt Du mit Deinen Händen oder Lippen an, was Dich ekelt? Erklärſt Du nicht dadurch das Schöne allein für das Berührungswürdige? Syrichſt Du nicht die Hände und Lippen heilig, wenn Du mit ihnen das Heilige ergreifſt und berührſt? Wenn alſo Gott gegeſſen und getrunken wird, ſo wird Eſſen und Trinken als ein göttlicher Act ausgeſprochen. Und dieß ſagt die Euchariſtie, aber auf eine ſich ſelbſt widerſprechende, myſtiſche, heimliche Weiſe. Unſere Aufgabe iſt es jedoch, offen und ehrlich, deutlich und beſtimmt das Myſterium der Religion auszuſprechen. Das Leben iſt Gott, Lebensgenuß Gottesgenuß, wahre Lebensfreude wahre Religion. Aber zum Lebensgenuß gehört auch der Genuß von Speiſe und Trank. Soll daher das Leben überhaupt heilig ſein, ſo muß auch Eſſen und Trinken heilig ſein. Iſt dieſe Confeſſion Irreligion? Nun ſo bedenke man, daß dieſe Irreligion das analyſirte, explicirte, das unumwunden ausgeſprochene Geheimniß der Religion ſelbſt iſt. Alle Geheimniſſe der Religion reſolviren ſich zuletzt, wie gezeigt, in das Geheimniß der himmliſchen Seligkeit. Aber die himmliſche Seligkeit iſt nur die von den Schranken der Wirklichkeit entblößte Glückſeligkeit. Die Chriſten wollen ſo gut glückſelig ſein als die Heiden. Der Unterſchied iſt nur, daß die Heiden den Himmel auf die Erde, die

Christen die Erde in den Himmel versetzen. Endlich ist, was ist, was wirklich genossen wird; aber unendlich, was nicht ist, was nur geglaubt und gehofft wird.

Die christliche Religion ist ein Widerspruch. Sie ist die Versöhnung und zugleich der Zwiespalt, die Einheit zugleich und der Gegensatz von Gott und Mensch. Dieser personificirte Widerspruch ist der Gottmensch — die Einheit der Gottheit und Menschheit in ihm Wahrheit und Unwahrheit.

Es ist schon oben behauptet worden, daß, wenn Christus zugleich Gott, Mensch und zugleich ein andres Wesen war, welches als ein des Leidens unfähiges Wesen vorgestellt wird, sein Leiden nur eine Illusion war. Denn sein Leiden für ihn als Menschen war kein Leiden für ihn als Gott. Nein! was er als Mensch bekannte, läugnete er als Gott. Er litt nur äußerlich, nicht innerlich, d. h. er litt nur scheinbar, doketisch, aber nicht wirklich, denn nur der Erscheinung, dem Ansehn, dem Aeußern nach war er Mensch, in Wahrheit, im Wesen aber, welches eben deßwegen nur den Gläubigen Gegenstand war, Gott. Ein wahres Leiden wäre es nur gewesen, wenn er zugleich als Gott gelitten hätte. Was nicht in Gott selbst aufgenommen, wird nicht in die Wahrheit, nicht in das Wesen, die Substanz aufgenommen. Unglaublich aber ist es, daß die Christen selbst, theils direct, theils indirect, eingestanden haben, daß ihr höchstes, heiligstes Mysterium nur eine Illusion, eine Simulation ist. Eine Simulation, die übrigens schon dem durchaus unhistorischen*), theatralischen, illusorischen Evangelium Johannis zu Grunde liegt, wie dieß unter Anderm besonders aus der Auferweckung des Lazarus hervorgeht, indem hier der allmächtige Gebieter über Tod und Leben offenbar nur zur Ostentation seiner Menschlichkeit sogar Thränen vergießet und ausdrücklich sagt: „Vater, ich danke Dir, daß Du mich erhöret hast, doch ich weiß, daß Du mich allezeit höreſt, sondern um des Volks willen, das umher stehet, sage ich es, daß sie glauben.“ Diese evangelische Simulation hat nun die christliche Kirche bis zur offenbaren Verstellung ausgebildet. „Derselbe litt und litt nicht. ...: Er litt seinem angenommenen Leibe nach, damit der angenommene Leib für ein wirklicher gehalten würde, aber er litt nicht der leidensunfähigen Gottheit des Worts nach. ... Er war also unsterblich im Tode, leidensunfähig im Leiden. ... Warum schreibst Du der Gottheit die Leiden des Körpers zu und verbindest die Schwachheit des menschlichen Schmerzes mit der göttlichen Natur!“ Ambrosius. (De incarnat. dom. sac. c. 4. u. 5.) „Der menschlichen Natur nach nahm er an Weisheit zu, nicht weil er selbst mit der Zeit weiser wurde ... sondern

*) Wegen dieser Behauptung verweise ich auf Lützelberger's Schrift: „Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen“ und Bruno Bauer's „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes“ (III. B.).

SEP 12 1928

Wer seine Menschheit bekömmet, der hat auch seine Gottheit.“ Luther. (T. IX. p. 592. 598.)*) Oder kürzlich so: im Katholicismus ist der Mensch für Gott; im Protestantismus dagegen Gott für den Menschen.**) „Jesus Christus unser Herr ist Uns empfangen, Uns gebohren, Uns gelitten, Uns gekreuzigt, Uns gestorben und begraben. Unser Herr ist uns zu Trost auferstanden von den Todten, sitzt Uns zu gute zur Rechten des allmächtigen Vaters, ist Uns zu Trost zukünftig zu richten die Lebendigen und die Todten. Das haben die heiligen Apostel und lieben Väter in ihrem Bekenntniß anzeigen wollen mit dem Wort: Uns und Unsern Herrn, nemlich, daß Jesus Christus unser sey, der uns helfen wolle und solle.“ „Also daß wir die Worte nicht kalt über hin lesen oder sprechen und auf Christum allein deuten, sondern auch auf Uns.“ Luther. (T. XVI. p. 538.) „Ich weiß von keinem Gotte, denn der für mich gegeben ist.“ Derſ. (T. III. p. 589.) „Ist das nicht großes Ding, daß Gott Mensch ist, daß Gott sich dem Menschen zu eigen giebt und will sein seyn, gleichwie der Mann sich dem Weibe giebt und sein ist? So aber Gott unser ist, so sind auch alle Dinge unser.“ (T. XII. p. 283.) „Gott kann nicht ein Gott seyn der Todten, die nichts sind, sondern ist ein Gott der Lebendigen. Wo Gott wäre ein Gott der Todten, so wäre er eben als der ein Ehemann ist, der kein Eheweib hat, oder als der ein Vater ist, der keinen Sohn hat, oder als der ein Herr ist, der keinen Knecht hat. Denn ist er ein Ehemann, so muß er ein Eheweib haben. Ist er Vater, so muß er einen Sohn haben. Ist er Herr, so muß er einen Knecht haben. Oder wird ein gemahlter Vater, ein gemahlter Herr, das ist, nichts seyn.“ „Gott ist nicht ein Gott, wie der Heyden Götzen sind, ist auch nicht ein gemahlter Gott, der allein für sich sey und niemand habe, der ihn anruffe und ihm diene.“ „Ein Gott heißt, von dem man alles Guts gewarten und empfahen soll. .... Wenn er allein für sich im Himmel Gott wäre, zu dem man sich nichts Guts zu versehen hätte, so wäre er ein steinern oder ströhern Gott. .... Wenn er allein für sich säße im Himmel, wie ein Klotz, so wäre er nicht Gott.“ (T. XVI. p. 465.) „Gott spricht: Ich der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erden bin Dein Gott. .... Ein Gott aber seyn heißt so viel, als von allem Uebel und Unglück, so uns drücket, erlösen: als da ist die Sünde, die Hölle, der Tod ꝛc.“ (T. II. p. 327.) „Alle Welt heißt das einen Gott, darauf der Mensch trauet in Noth und Anfechtung, darauf er sich tröstet und verläßt, davon man alles Gute will haben und der helfen könne. — So beschreibet die Vernunft Gott, daß er sey, was einem Menschen Hülfe thue, ihm nütze und zu gute gereiche. — Dieß siehest Du auch in diesem Texte: Ich bin der Herr Dein Gott, der ich Dich aus Egypten geführet habe. Da erzehlt er, was Gott sey, was seine Natur und

*) An einer andern Stelle lobt daher Luther den heil. Bernhard und Bonaventura deßwegen, daß sie die Menschheit Christi so hervorgehoben hätten.

**) Allerdings ist auch im Katholicismus, im Christenthum überhaupt Gott ein Wesen für den Menschen; aber der Protestantismus erst hat aus dieser Relativität Gottes das wahre Resultat — die Absolutheit des Menschen — gezogen.